ganz1912

Miguel Giusti
Editor

El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea

Un debate en curso

EL PARADIGMA DEL RECONOCIMIENTO EN LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

Un debate en curso

ganz1912

MIGUEL GIUSTI
Editor

EL PARADIGMA DEL RECONOCIMIENTO EN LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

Un debate en curso

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

303.372
P1

El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea : un debate en curso / Miguel Giusti, editor.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
366 p. ; 21 cm.

Incluye bibliografías.
D.L. 2017-16451
ISBN 978-612-317-314-2

1. Honneth, Axel, 1949- - Crítica e interpretación 2. Justicia social - Ensayos, conferencias, etc. 3. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos morales y éticos 4. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos políticos 5. Capitalismo - Aspectos morales y éticos 6. Ciencias sociales - Filosofía I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Pontificia Universidad Católica del Perú
BNP: 2017-2923

El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea
Un debate en curso
Miguel Giusti (ed.)

Red Latinoamericana de Estudios sobre el Reconocimiento (RELAER)

De esta edición:
© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
feditor@pucp.edu.pe
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Imagen de portada: túnica de la cultura Wari con bloques escalonados y fibra de camélidos. Museo Textil, Washington DC

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP
Primera edición: noviembre de 2017
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-16451
ISBN: 978-612-317-314-2
Registro del Proyecto Editorial: 31501361701266

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Julio de Zan, *in memoriam*

ganz1912

Índice

Introducción 11

Siglas 15

I
Sobre el concepto de reconocimiento

Justicia como equidad: entre distribución y reconocimiento
Pablo Aguayo 19

Reconocimiento: ¿más acá o más allá de la justicia?
Ángela Calvo 37

La potencialidad moral del conflicto: implicaciones ético-políticas sobre el reconocimiento
Jesús Carrasquilla 57

El reconocimiento como presupuesto del lenguaje, de la intersubjetividad y del sujeto moral
Julio de Zan 71

Autonomía y reconocimiento
Miguel Giusti 97

Hegel y Rousseau sobre las patologías del reconocimiento
Frederick Neuhouser 109

Reconocimiento: ¿teoría ética normativa u ontología social?
Juan Ormeño 123

II
Reconocimiento y crítica social
Sobre la propuesta de Axel Honneth

Límites del reconocimiento
Filipe Campello 145

Reconocimiento y progreso social. Una revisión de los fundamentos normativos de la teoría crítica de Axel Honneth
Gianfranco Casuso 165

El proyecto de la libertad según Axel Honneth
Francisco Cortés 179

Reconocimiento e idealización del sujeto: ¿realiza Honneth un cambio sustancial con respecto a la interpretación habermasiana?
Ana Fascioli 201

Honneth: el déficit sociológico y las tradiciones filosóficas
Delfín Grueso 217

Reconocimiento y crítica: apuntes sobre la obra reciente de Axel Honneth
Miriam Madureira 237

III
Sobre las políticas de reconocimiento

Trabajo doméstico, reconocimiento y la primacía de la igualdad
Mauro Basaure 261

Reconocimiento y asimetría en la constitución de deberes y responsabilidad
Sebastián Figueroa 287

Hacia una narrativa comprensiva del reconocimiento en Colombia
Paula Ospina 309

Educación, derechos y reconocimiento
Carlos Ruiz 325

Alcances y límites de las políticas de reconocimiento
Fidel Tubino 345

Sobre los autores 361

Introducción

En las últimas décadas, el concepto de reconocimiento ha adquirido una sorprendente y amplia difusión en los debates de la ética y la filosofía política, ya sea, en su versión más modesta, como visión alternativa o complementaria al concepto liberal clásico de justicia distributiva, ya sea, en su versión más ambiciosa, como nuevo paradigma de comprensión de la filosofía social. Si bien se trata de un concepto acuñado a inicios del siglo XIX, en el marco de la crítica romántica a la interpretación ilustrada de la libertad —principalmente por Fichte y Hegel—, muy pronto desapareció del horizonte hermenéutico de la discusión y solo ha hecho su reaparición a fines del siglo XX, cuando la concepción liberal o universalista dominante era sometida a un cuestionamiento generalizado. La recuperación del concepto de reconocimiento está marcada por un interés en satisfacer las carencias de la reflexión moral y política de la actualidad, y es por esa razón que en ella se confunden, no siempre satisfactoriamente, la interpretación sistemática con el rigor filológico.

La amplitud de su difusión habla, sin duda, a favor de la pertinencia del concepto, porque eso significa que con él se ha logrado identificar una dimensión del problema moral que estaba siendo desatendida en los debates anteriores, en particular, el que enfrentó por algunos años

a comunitaristas y liberales. Eso fue precisamente lo que destacaron, de manera directa o indirecta, las dos publicaciones, ahora clásicas, sobre el tema que aparecieron simultáneamente en 1992, a pesar de que provienen de tradiciones diferentes: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, de Charles Taylor, y *La lucha por el reconocimiento*, de Axel Honneth. En ambos textos se hace hincapié en una deficiencia fundamental de los debates sobre el universalismo moral: que en ellos no aparece tematizada una fuente continua de discriminación o una motivación persistente de carácter reivindicatorio asociadas a la identidad y a los derechos de los individuos como miembros de una cultura, una subcultura o un colectivo. La persistencia de estos patrones de exclusión obligaba a buscar conceptos alternativos en la tradición y para el caso parecía fructífero desempolvar y reactivar el viejo concepto de reconocimiento procedente del idealismo alemán.

Las dos obras mencionadas fueron, a la vez, la coincidente expresión de un signo de los tiempos filosóficos y el detonante de una amplísima gama de investigaciones y producciones bibliográficas que han aparecido desde entonces en torno al problema del reconocimiento. La gama se extiende desde el incremento de estudios historiográficos sobre las tesis originales de Fichte y Hegel, pasando por una sugerente variedad de ensayos que buscan otras raíces o fuentes del problema en la tradición filosófica, hasta la más ambiciosa pretensión de considerar al reconocimiento ya no solo como un simple concepto, sino como un paradigma comprensivo de la filosofía social. Todos los autores que participan en este volumen tienen una producción relevante en alguna de estas áreas de investigación.

Los artículos que componen este libro se remontan a un coloquio internacional, organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) en junio de 2016, con el mismo título que lleva ahora este volumen. El propósito de dicho

encuentro era congregar a los especialistas latinoamericanos en la materia para intercambiar ideas sobre nuestros proyectos de investigación en curso y para fomentar la cooperación académica entre todos. Para ello, hemos conformado una red internacional de investigación que hemos denominado Red Latinoamericana de Estudios sobre el Reconocimiento (RELAER), presente ahora también en la web (http://relaer.org/la-red/). Conviene precisar, por cierto, que la iniciativa de conformar dicha red surgió en el marco de un interesante congreso sobre el tema organizado pocos meses antes por los profesores Delfín Grueso y Jesús Carrasquilla, en Cali, Colombia. Esperamos, pues, que estos encuentros y esta publicación sean el punto de inicio de una prolongada colaboración entre los investigadores en filosofía social del continente.

Para ilustrar el espíritu que anima nuestro interés en el tema del reconocimiento buscamos un motivo iconográfico, que es el que aparece ahora igualmente en la portada del libro. Se trata de una túnica de la cultura Wari, que floreció principalmente en la región central de los Andes peruanos entre los siglos VIII y XII de nuestra era. Sus tejidos se hallan entre los más bellos de las culturas precolombinas. Con esta imagen nos interesa transmitir simbólicamente la idea de que el concepto de reconocimiento se propone «tejer» una relación entre las personas o sociedades que combine, de manera armoniosa, entre sí los rasgos diversos de su identidad (sus formas y colores diferentes), sin dejar de advertir, al mismo tiempo, que precisamente la cultura andina del Perú es una de aquellas culturas del mundo que han padecido una exclusión secular y que exigen y merecen el reconocimiento.

Agradezco al Departamento de Humanidades, a la Escuela de Posgrado y al Fondo Editorial PUCP por su apoyo en la realización del coloquio y en la producción del libro, así como a todos los autores por su entusiasta participación y por la revisión final de sus contribuciones. Vaya nuestra gratitud también a Rodrigo Ferradas y Alexandra Alván,

quienes tuvieron a su cargo la edición de los textos. Confiamos en poner aquí en marcha un fructífero intercambio de investigaciones que nos permita no solo enriquecer nuestro trabajo académico, sino contribuir, a crear condiciones sociales más acordes con los requisitos de una cultura del reconocimiento.

Miguel Giusti
Coordinador general de RELAER

Siglas

AA	Kant, Immanuel (1911-1912). *Gesammelte Schriften*. Edición de la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlín: Georg Reimer [ahora De Gruyter].
GW	Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975). *Gesammelte Werke*. Edición de la Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften en colaboración con la Deutsche Forschungsgemeinschaft. Hamburgo: Felix Meiner.
W	Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Werke in zwanzig Bänden.* Edición completa de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Frankfurt: Suhrkamp [reimpresión de la edición de 1970, *Theorie Werkausgabe*].

I
SOBRE EL CONCEPTO DE RECONOCIMIENTO

Justicia como equidad: entre distribución y reconocimiento

Pablo Aguayo
Universidad de Chile

To what extend are theories of distributive justice able to accommodate issues of Recognition? According to Nancy Fraser, standard theories of distributive justice ignore, and cannot adequately subsume, such issues.

Ingrid Robeyns

The conception of the two principles does not interpret the primary problem of distributive justice as one of allocative justice.

John Rawls

1. Introducción

En las discusiones contemporáneas sobre la justicia social es común presentar al liberalismo como una concepción normativa de la justicia que presta poca o nula atención a las demandas de reconocimiento. Se arguye que dicha falta de atención es fruto de la ceguera liberal respecto del reconocimiento de la especificidad de las diferentes demandas sociales unida a su intento por tratar a todas estas demandas solo bajo el paradigma de los derechos[1]. Esta ceguera, que en cuanto limitación

[1] Por ejemplo, a favor de esta tesis, véase Charles Taylor (1994) y, en contra, Brian Barry (2001). Para una discusión crítica, véase Jürgen Habermas (1994). Para autores como

impediría a los liberales reconocer y tratar con justicia las demandas de grupos minoritarios, es la base sobre la que se construye gran parte de la gramática de los conflictos sociales que importantes autores han elaborado en las últimas décadas[2].

En este artículo muestro que los críticos del paradigma liberal distributivo confrontan forzadamente una concepción de la justicia centrada en la distribución con otra centrada en el reconocimiento. Si bien autores como Iris Marion Young, Axel Honneth y Nancy Fraser defienden paradigmas diferentes, todos ellos comparten la idea según la cual las concepciones liberales centradas en la justicia distributiva son insuficientes para dar cuenta de los problemas de la justicia social. En el transcurso de este artículo discuto que en dichas propuestas existe una comprensión estrecha de la justicia distributiva, especialmente de la concepción que John Rawls elaboró en *A Theory of Justice* (1971). Expongo que el núcleo de dicha falta de comprensión reside en la no distinción entre la justicia asignativa (*allocative justicie*) y la justicia distributiva (*distributive justice*). Una vez aclarada la distinción anterior, defiendo la tesis de que la concepción de la justicia distributiva propuesta por Rawls no solo va más allá de los márgenes de la justicia asignativa, sino que ofrece suficientes argumentos para enfrentar las demandas de reconocimiento dentro de un marco liberal igualitarista. De esta forma, mi ejercicio filosófico va justo en la dirección opuesta a las recomendaciones que Young propuso en *Justice and Politics of Difference* cuando afirma que «el concepto de distribución debe limitarse a los bienes materiales» (1990, p. 8)[3]. Al confundir el significado filosófico de la noción de justicia distributiva, los autores antes mencionados no logran asir la perspectiva moral y

Charles Taylor, la idea de un liberalismo ciego a las diferencias no haría sino homogeneizar la diferencia, en la medida en que este les niega la identidad a las personas forzándolas a entrar en un molde homogéneo, el cual sienten como no propio.

[2] Véase, por ejemplo, Iris Marion Young (1990), Axel Honneth (1991, 1995, 2003, 2004 y 2012) y Nancy Fraser (2000, 2001 y 2003).

[3] Todas las traducciones son mías.

política del proyecto rawlsiano, perspectiva que se encuentra firmemente asentada en la necesidad de reconocimiento recíproco entre las personas que conforman la sociedad, entendida esta última como un sistema de mutua cooperación.

2. El giro teórico hacia el reconocimiento

Dentro de los numerosos giros que se han propuesto en la filosofía contemporánea, es posible reconocer como uno de los más recientes «el giro teórico hacia el reconocimiento» (Honneth, 2003, p. 111). Dicho giro estaría justificado por la incapacidad del modelo liberal de distribución para hacerse cargo de las demandas de reconocimiento realizadas por un número no despreciable de actores sociales. La tesis de autores como Taylor, Young, Honneth y Fraser es que, bajo el marco impuesto por la gramática de la justicia distributiva, resulta imposible enfrentar dichas demandas y reivindicaciones.

La cuestión de la gramática es aquí algo por destacar; de hecho, la obra de Honneth *La lucha por el reconocimiento* lleva como subtítulo «la gramática moral de los conflictos sociales»[4]. No podemos obviar que una parte gravitante de la gramática está constituida por la semántica, es decir, por el estudio del significado de los términos que constituyen un lenguaje. En este sentido, en este artículo muestro que parte del rechazo a la gramática de la justicia distributiva se debe, en gran medida, a una confusión no solo en la comprensión del significado que esta noción tiene

[4] Para una interesante crítica al modo de entender la gramática de los conflictos sociales, así como al modo en que esta dispone nuestra construcción de imágenes y concepciones de la justicia, véase el texto de Rainer Forst (2009). Creo ver que las dos imágenes de la justicia presentadas por él (una centrada en la asignación de bienes y en los beneficiarios, la otra centrada en la justificabilidad de las relaciones sociales) corresponden de algún modo a la distinción entre *allocative justice* y *distributive justice*. Asimismo, como he de defender en este artículo, el autor sostuvo que Rawls se ajusta mejor a la segunda imagen de la justicia.

dentro del marco liberal igualitarista, sino, sobre todo y más importante aún, a una confusión con respecto a sus objetivos políticos y bases morales.

Consideremos, por ejemplo, el uso que hace Fraser de las nociones de distribución y redistribución en *Redistribution or Recognition?* (Fraser & Honneth, 2003). Fraser no solo trata estas nociones de manera intercambiable, sino que su comprensión cae bajo los márgenes de la justicia asignativa. Para la autora, la dimensión distributiva de la justicia corresponde a la estructura económica de la sociedad, la que estaría encargada de la «asignación (*allocation*) de recursos económicos y de la riqueza» (Fraser, 2003, p. 50)[5]. En contraste con lo anterior, para Rawls, la pregunta central de la justicia distributiva nunca fue cómo asignar recursos o bienes, ni siquiera cómo distribuirlos, sino cómo organizar la estructura básica de la sociedad. Para este autor, el problema de la justicia distributiva fue siempre el mismo: «cómo deben estar reguladas las instituciones de la estructura básica […] para que un sistema social de cooperación equitativo, eficiente y productivo se pueda mantener a través del tiempo, de una generación a la siguiente» (2001, p. 50). Lo anterior contrasta con el problema muy diferente de cómo un conjunto determinado de productos «debería asignarse entre varios individuos cuyas especiales necesidades, deseos y preferencias son conocidos por nosotros» (p. 50). Este segundo problema es el de la justicia asignativa.

Rawls rechazó categóricamente la identificación de su concepción de la justicia distributiva con la idea de una justicia asignativa, incluso llegó a decir que la idea central de la justicia asignativa es «incompatible con la idea por medio de la cual la justicia como imparcialidad se organiza» (pp. 50-51). Dicho brevemente, la justicia asignativa tiene a la eficiencia como horizonte, mientras que la justicia distributiva tiende a la equidad. Por otra parte, la justicia asignativa concibe a los sujetos como meramente racionales, y entiende la racionalidad siempre

[5] Otra crítica cercana a la que presento fue abordada por Ingrid Robeyns, quien señala que Nancy Fraser «ignora las diferencias entre las diferentes teorías de justicia distributiva» (2003, p. 538).

como racionalidad estratégica, mientras que la justicia distributiva los concibe como racionales, pero sujetos a «razonables limitaciones en la elección de los principios» (1971, p. 13). Para Rawls, entender la justicia distributiva como una cuestión meramente de asignación de recursos implica abandonar la reflexión moral sobre las razones que tenemos para preferir una forma general de organización social frente a otra o para defender una específica forma de estructura básica de la sociedad regulada por principios que determinan la equitativa distribución de los bienes sociales. Esta reflexión, encaminada a la justificación y determinación de las bases morales de la estructura básica de la sociedad, es el tema de la justicia distributiva rawlsiana[6]. Resulta importante destacar aquí que, en la compresión rawlsiana de la justicia distributiva, lo que las partes demandan no es meramente una justa asignación de bienes, sino razones que legitimen un sistema de prácticas que permite que una se encuentre en peor situación que otra[7].

[6] Una crítica similar, pero en el contexto de la discusión con el enfoque de las capacidades, ha sido elaborada por Erin Kelly, quien sostuvo lo siguiente: «Una concepción de la justicia asignativa (*an allocative conception of justice*) no proporciona ninguna base sobre la cual las personas puedan hacer reclamaciones (*claims*) sobre aquella parte de los bienes que han producido a través de su actividad productiva […]. Una concepción de la justicia asignativa podría ser defendida, pero tendría que serlo independientemente de los valores de reciprocidad y mutualidad que son fundamentales para una rawlsiana concepción procedimental de la justicia» (2010, p. 65).

[7] Esta preocupación de Rawls por la justificación de las prácticas sociales puede rastrearse en su artículo «Two Concepts of Rules» y su especial atención a las *practice rules*. Recordemos que el objetivo de aquel trabajo fue «mostrar la importancia de la distinción entre justificar una práctica y justificar una acción particular que cae bajo dicha práctica» (1955, p. 3). Asimismo, resulta importante considerar que, en la primera formulación de su concepción de la justicia en «Justice as Fairness», el autor manifestó que el interés que tienen las personas es deliberar sobre los principios que regulan sus prácticas sociales. En esta línea de argumentación sostuvo lo siguiente: «Puesto que se concibe a estas personas como participando de sus prácticas comunes, que ya están establecidas, no cabe preguntarse por cómo se reúnen y deliberan acerca de cómo establecer estas prácticas por primera vez. Sin embargo, podemos imaginar que cada cierto tiempo discuten entre sí, si alguna de ellas tiene una queja legítima contra sus instituciones establecidas. Este tipo de discusiones es perfectamente natural en toda sociedad normal» (1958, p. 170).

Visto de este modo, son claros los problemas que aparecerían al confundir la justicia asignativa con la distributiva. Si pensamos que la tarea de esta última es solo la asignación de recursos, entonces, bajo dicha comprensión resulta sumamente complejo tratar las demandas de reconocimiento. Las cuestiones de identidad, dignidad y estatus no se resuelven con políticas de asignación de recursos. En este sentido, estoy de acuerdo con Fraser y Honneth cuando rechazan la visión economicista que «reduce el reconocimiento a un mero epifenómeno de la distribución» (2003, p. 2), aunque dicho rechazo no implica descartar la concepción rawlsiana de la justicia distributiva como un modo de hacerse cargo de la cuestión del reconocimiento[8].

Por otra parte, si las críticas al paradigma distributivo descansan sobre la idea de que «este tiende a centrar el pensamiento acerca de la justicia social en la asignación (*allocation*) de bienes materiales tales como recursos, rentas, y riqueza» (Young, 1990, p. 15), tenemos buenas razones para dudar de su suficiencia teórico-filosófica cuando con él aspiramos tratar las demandas de reconocimiento. Pero, como espero defender aquí, para Rawls las personas no deben entenderse como meros recipientes de bienes, sino como verdaderos actores en el diseño y justificación de sus instituciones. En otras palabras, lo que está en juego en la comprensión rawlsiana de la justicia distributiva es cómo concebimos la justicia de las prácticas sociales y no solamente la justicia de un caso particular de asignación. Para lograr lo primero la cuestión del reconocimiento recíproco es fundamental y es lo que desarrollaré a continuación.

3. Reconocimiento recíproco como base de la concepción de la justicia como equidad

En su tesis de licenciatura de 1942, titulada *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, Rawls ofreció una distinción que podría considerarse

[8] Para una réplica a las críticas de Honneth a Rawls, véase el trabajo de Miriam Bankovsky (2011).

fundamental tanto para el futuro desarrollo de su concepción moral de la persona como para las bases morales de su teoría de la justicia. Dicha distinción diferenciaba entre las relaciones que establecen los objetos de la naturaleza entre sí (a las que denominó causales), las relaciones que nosotros establecemos con los objetos de la naturaleza (naturales) y las relaciones que establecemos con otras personas (personales y comunitarias). El autor caracterizó a este último tipo de relación por la existencia de un respeto mutuo y por el reconocimiento del otro como un tú (*thou*) (2009, p. 115)[9]. Para Rawls, la identificación de los rasgos que caracterizan la relación yo-tú implica aceptar una de las ideas centrales que fueron conformando su filosofía moral, a saber, el reconocimiento del otro como un único e igual, con las mismas facultades y posibilidades. De este modo, cuestiones tan relevantes para la arquitectónica de su filosofía moral como el hecho de un mutuo reconocimiento de los principios de la justicia que orientan las prácticas sociales pasaban primero por este mutuo reconocimiento de la dignidad de los sujetos que participan en ellas. Dicho reconocimiento estaría posibilitado por nuestras competencias morales, dentro de las cuales el sentido de la justicia tendría un lugar fundamental.

Pero la idea del reconocimiento no fue solo importante en las primeras reflexiones que Rawls desarrolló sobre la moral. Como es posible observar en su artículo «Justice as Fairness», él le atribuyó gran importancia no solo a la idea del reconocimiento recíproco entre los sujetos entendidos como personas morales sino también a los sentimientos morales que posibilitaban dicha relación y su conexión con la justificación de los principios de justicia.

[9] La idea del reconocimiento del otro como un tú pone de relieve que este tipo de reconocimiento no puede identificarse con el representacional de una cosa a partir de sus rasgos generales. Siguiendo a Ricœur, «el reconocimiento de las personas se distingue claramente del de las cosas […] las personas se reconocen principalmente por sus rasgos individuales» (2005, p. 75). Por otra parte, el reconocimiento entre personas es fruto del uso práctico de la razón y no del uso teórico o epistémico. En este sentido, el horizonte de este reconocimiento no es un «algo» de una «cosa»: usando las referencias de Ricœur, no equivale a «conocer por algún signo» (p. 19), sino que es, más bien, un reconocimiento normativo por medio del cual se le adscribe un estatus a la persona.

Desde sus primeras reflexiones, identificó una doble vía de justificación de los principios de justicia. Esta doble vía reconoce, por una parte, a unos sujetos no preocupados por los intereses de los demás y centrados en lograr un acuerdo que no afecte sus beneficios y, por otra, a unos sujetos guiados por sentimientos morales que tienden al reconocimiento recíproco. Rawls desarrolló estas dos formas de derivar los principios de la justicia en un trabajo no publicado denominado «The Two-fold Basis of Justice» (s.f.)[10]. En dicho trabajo, Rawls señaló que existen dos maneras mediante las cuales es posible mostrar que ciertos principios de la justicia deben ser aceptados. A la primera de estas maneras, Rawls la denominó «The Conventional Basis». El argumento esbozado para esta base sostenía que los principios de justicia

> […] son aquellos principios para el diseño de prácticas que las personas que se reúnen entre sí podrían acordar bajo las condiciones de la justicia. Es decir, son principios que podrían ser aceptados por personas cuyos intereses son egoístas respecto a los intereses de otros. Los principios de la justicia mantienen una imparcialidad y una igualdad de trato, excepto cuando una desigualdad vaya en beneficio de todos (s.f., p. 1).

Rawls denominó a una segunda base en la que podrían sustentarse los principios de justicia «The Natural Basis». Según esta base, los principios de justicia reflejan

> […] el juicio de alguien que tiene como finalidad cuidar y atender todos los intereses por igual y prestar la debida atención a todos ellos […]. Cualquiera que se sienta afectado por los intereses de los demás, de hecho cualquiera que reconozca a los otros como personas y que al mismo tiempo sea imparcial con ellos, juzgará que sus intereses

[10] Este trabajo no tiene fecha de elaboración, probablemente fue escrito entre 1954 y 1956, según las indicaciones de P. MacKenzie Bok (2012, p. 15). Agradezco a MacKenzie Bok su amable colaboración con este manuscrito y con otras cuestiones relacionadas con la filosofía moral temprana de Rawls.

> deben ser tratados por igual, y que las diferencias solo se permitirán cuando sean en beneficio de los intereses de cada uno por igual (p. 1).

Rawls argumentó que cualquier persona que muestre sentimientos de empatía con los intereses de los demás o que reconozca a los otros como personas morales juzgará que los intereses de ellos deben ser tratados por igual. Para él esta base natural «simplemente invoca la idea de que la moralidad, y en particular la justicia, está contenida en el acto de reconocimiento de las personas como personas: la justicia es el reconocimiento recíproco de las personas en cuanto personas» (p. 1).

4. Tomar a las personas seriamente

Como acabo de señalar, Rawls también elaboró una concepción de la justicia caracterizada por el reconocimiento recíproco entre las personas entendidas como sujetos morales. En este sentido, es posible considerar que, para Rawls, una comprensión liberal democrática de la justicia debe comprometerse con un tratamiento recíproco de los intereses y expectativas de las personas en cuanto personas. Sin embargo, ¿qué significa esto en la práctica? ¿Qué implicancias tendría la adopción de los principios de la justicia para el diseño de una sociedad sobre la base del reconocimiento recíproco?

Como sabemos, Rawls no está pensando en unos principios para el diseño o articulación de la sociedad, tomada esta de modo general. Los principios de la justicia han de aplicarse en primera instancia a la «estructura básica de la sociedad» (1971, p. 7). Dicha estructura comprende la constitución política y las principales instituciones económicas y sociales que en su conjunto definen nada menos que las libertades y derechos de las personas. En otras palabras, el cómo está organizada y regulada la estructura básica de la sociedad definiría lo que nos está permitido esperar aquí, en el más acá.

Lo anterior se encuentra en estrecha relación con un asunto que Rawls había ya tratado en «Justice as Fairness» y en «The Sense of Justice»,

de 1963: la idea de tener una moralidad (*having a morality*) y de disponer de capacidades morales (*moral powers*). Para el autor, el reconocimiento recíproco, el cual descansa en sentimientos morales tales como el sentido de la justicia, es un punto central en la fundamentación de una práctica equitativa y, por extensión, debería estar a la base de la defensa moral de los principios de justicia. No olvidemos que, para Rawls, tener una moralidad posibilitaría «formas de conducta mediante las cuales los participantes en una práctica común pueden exhibir su reconocimiento a los demás como personas con intereses y capacidades similares» (1958, pp. 181-182).

Ahora bien, no solo el sentido de la justicia está conectado con la base moral que Rawls busca para sus principios sino también nuestra capacidad para orientarnos en la búsqueda de nuestro propio bien. El autor considera que cada persona tiene una concepción de lo que es bueno para ella, que de forma inevitable se encuentra imbricada con nuestras propias expectativas. Dichas expectativas surgirían no solo por el hecho de ser parte de la sociedad en su conjunto sino también como efecto de nuestra participación legítima en las diferentes asociaciones que conformamos. Es el reconocimiento de estas competencias morales —del sentido de la justicia y de la capacidad que tenemos para formar, revisar y racionalmente perseguir nuestro propio bien— el hecho que está a la base de la reflexión rawlsiana sobre cómo debemos organizar las instituciones de la sociedad para que estas consideren a las personas seriamente.

Considerar a las personas seriamente sería considerarlas como personas morales libres e iguales[11]. Solo tratadas de esta manera podemos llegar a

[11] Teniendo a la vista las demandas de reconocimiento, debo reforzar que la idea aquí no es que las personas sean tratadas como iguales en el sentido de que todas aspiran a un mismo plan homogéneo de vida, sino justamente todo lo contario, a saber, que todas las personas tienen una igual libertad para formular un plan de vida razonable para cuya realización necesitan no solo del reconocimiento de sus pares, sino de las instituciones sociales que permiten su ejecución. En este sentido, la interpretación democrática de los principios de la justicia que Rawls presenta en *A Theory of Justice* (1971, pp. 65-80) resulta consistente con el hecho de que las personas en una sociedad, organizadas bajos estos principios, no solo sean consideradas como meros sujetos de derechos, sino

lo que Joshua Cohen pensó como «el ideal de una sociedad que trata a sus miembros como personas moralmente iguales, independientemente de las diferencias de clase y dotación natural, ideal que provee una sólida justificación para las libertades iguales de los ciudadanos» (2003, p. 99).

Frente a lo anterior, Rawls defenderá que la mejor forma de considerar a las personas como seres morales es por medio de la adopción de sus dos principios de la justicia como el esquema más adecuado para la organización. Con su interpretación de los principios de la justicia, él se propone atacar no solo las desigualdades que surgen del propio diseño de la estructura básica de la sociedad, la cual favorecería a unos más que a otros, sino la estructura misma de las instituciones y prácticas sociales. Los principios de la justicia se aplicarían, entonces, con la intención de remediar el hecho de que dichas diferencias permitan que unos se vean beneficiados arbitrariamente. Es aquí donde ya se atisba la respuesta a la pregunta sobre las implicancias que tendría para la organización de la sociedad el establecimiento y adopción de los principios de la justicia. Las instituciones de la sociedad deberían estar organizadas de modo tal que eviten en mayor medida las desigualdades arbitrarias producto de la distribución natural o social de ventajas competitivas, así como las desigualdades a las que estamos expuestos por nuestras preferencias públicas y privadas, o por el modo de concebir nuestra forma de llevar adelante nuestro plan de vida.

---

verdaderos agentes deliberantes en lo que concierne a los principios que regulan sus prácticas sociales. En este sentido, y como lo afirmó Amy Gutmann, bajo un sistema de democracia liberal el Estado está obligado a ayudar y mejorar las condiciones de los grupos desaventajados para que ellos puedan preservar su modo de vida «en contra de la intrusión de las mayorías o la cultura de masas» (1994, p. 5).

5. Justicia distributiva, reconocimiento recíproco y autorrespeto

En el transcurso de este artículo he sostenido que la asignación de derechos, bienes y recursos no agotaba las exigencias distributivas de la concepción rawlsiana de la justicia como equidad. Solo si aceptamos dicha tesis, será comprensible tratar las demandas de reconocimiento bajo su compresión de la justicia. La interpretación de la concepción rawlsiana de la justicia distributiva que defiendo aquí no solo espera convertirse en algo más que un liberalismo de la tolerancia o de la no discriminación, sino que espera ser una sólida concepción liberal para enfrentar dichas demandas. Dentro de dicha interpretación, no solo la noción de reconocimiento tiene un lugar fundamental, sino que también cobra relevancia lo que Rawls consideró el bien primario más importante, a saber, el autorrespeto[12].

Resulta difícil obviar que las demandas de reconocimiento están asociadas, más que a exigencias de igualdad formal, a demandas de respeto mutuo. En este sentido, y si atendemos a su etimología, el respeto es fundamentalmente una cuestión perceptual, es un modo de ver, así como el autorrespeto sería su modo reflexivo. Ahora bien, todo modo de ver es un interpretar, es un ver algo como algo. Así entendido, el autorrespeto dependería de una interpretación autoperceptiva al interior de un marco perceptual específico. En el caso de Rawls, dicho marco ha de estar soportado por la estructura básica de la sociedad y por cómo esta organiza las prácticas sociales que posibilitan el reconocimiento mutuo entre las personas.

[12] Rawls caracterizó el autorrespeto con dos aspectos. El primero implica el sentido que una persona tiene de su propio valor, es decir, su segura convicción de que vale la pena llevar a cabo su concepción del bien, su plan de vida. El segundo implica la confianza necesaria en que mis habilidades son suficientes para llevar adelante el plan de vida que me he propuesto. En ambos aspectos es fundamental que nuestros esfuerzos sean reconocidos y apreciados por nuestro entorno, ya que de lo contrario sería «imposible mantener la convicción de que estos valen la pena» (1971, p. 441).

Rawls consideró que el autorrespeto podría estar dañado no solo porque los individuos no logran tener emociones y pensamientos apropiados respecto de sí mismos, sino porque no se encuentran en una apropiada situación que les permita sustentar la construcción de un marco basal para una autovaloración positiva. En otras palabras, bajo un sistema de prácticas sociales inequitativo en el que los intereses y demandas de las personas no son reconocidos debidamente, sería bastante probable encontrar una injusta, débil e inestable estructura social. Esta injusta estructura social no solo determinaría negativamente las condiciones vitales de cada uno de los sujetos, sino que ocultaría, e incluso podría llegar a negar, sus reclamaciones legítimas.

Mi tesis aquí es que la falta de reconocimiento de la legitimidad de esas demandas es una forma de falta de reconocimiento de la dignidad y de los derechos de las personas que las profieren[13]. Todo lo anterior llevaría a las personas a carecer de la confianza suficiente para estimar que su plan de vida merece la pena, así como a una falta de confianza respecto a los medios de los que disponen para lograr sus metas, ambas características esenciales del autorrespeto. Ahora bien, es el hecho de que el autorrespeto sea considerado por Rawls como quizás el bien primario más importante lo que lo convierte en uno de los elementos centrales de la justificación de los principios que presenta en *A Theory of Justice*. Visto desde esta perspectiva, el autorrespeto es considerado como un componente esencial para que las personas puedan libremente perseguir alguna concepción de la vida buena, o vivir tan libre e igualmente como sea posible al interior de una sociedad política. En este contexto, el reconocimiento que otros

[13] Sigo aquí a Joel Feinberg, quien sostuvo lo siguiente: «Respetar a una persona […] simplemente significa pensar en ella como alguien capaz de realizar reclamaciones (*claims*) (es decir, como alguien que tiene derechos)» (1970, p. 252). En esta misma línea de argumentación, y teniendo como referente el mismo artículo, Joel Anderson, en el estudio introductorio que presenta a la traducción de *Kampf um Anerkennung*, sostiene que «como Honneth lo entiende, el autorrespeto tiene menos que ver con si uno tiene o no una buena opinión de sí mismo que con el propio sentido de poseer la dignidad universal de [ser] persona» (Honneth, 1995, p. 15).

hacen de nuestra personalidad es un punto central en la consolidación de nuestro autorrespeto[14]. Es por todo lo anterior que Rawls afirma lo siguiente: «En la consideración del autorrespeto como quizás el principal bien primario destaca la relevancia que tiene el hecho de cómo pensamos que otros nos valoran» (1971, p. 544).

6. Conclusión

En este artículo he intentado mostrar cómo es posible leer la propuesta rawlsiana de la justicia distributiva a la luz de la idea de reconocimiento recíproco. Dicha lectura me ha permitido enfrentar algunas de las críticas elaboradas por los «amigos del reconocimiento» y mostrar cómo estas descansan en una interpretación deficitaria de la justicia distributiva rawlsiana. En esta línea de argumentación, he mostrado que el problema fundamental de la justicia distributiva en Rawls no es la justa asignación de bienes entre diferentes personas que expresan sus reclamaciones, sino la justicia de la estructura social sobre la que dichas reclamaciones cobran legitimidad. Al centrar la discusión en las bases morales que sustentan los principios de la justicia social, Rawls ha trasladado la discusión desde el problema de la eficiencia del reparto al problema de la equidad de las prácticas sociales. Finalmente, al evidenciar la vinculación que existe entre el reconocimiento del valor de los diversos planes de vida y la posibilidad de que cada uno pueda alcanzar autorrespeto, he intentado reforzar la idea según la cual la cuestión del reconocimiento recíproco está en el centro de la «justicia como equidad». No hay duda de que, para Rawls, el autorrespeto es quizás el bien primario más importante y un ideal regulativo en lo que concierne a la justificación de los principios de justicia que han de regular

[14] Rawls desarrolló la importancia de este tipo de reconocimiento en su artículo «The Sense of Justice» bajo la idea de la moralidad de asociación, en la que resultan fundamentales las «*attitudes of friendship*, *affection*, *and mutual trust*» (1963, p. 297). El autor retomó estas ideas en el capítulo VIII de *A Theory of Justice*.

las principales instituciones sociales sobre las que descansa el efectivo ejercicio de nuestros derechos y libertades.

Bibliografía

Aguayo, Pablo (2016). La crítica de Rawls al utilitarismo a la luz de las nociones de autorrespeto y reconocimiento recíproco. *Hybris. Revista de Filosofía*, *7*(1), 129-150.

Bankovsky Miriam (2011). Social Justice: Defending Rawls' Theory of Justice against Honneth's Objections. *Philosophy and Social Criticism*, *37*(1), 95-118.

Barry, Brian (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Harvard University Press.

Bok, P. MacKenzie (2012). *Personhood and the Nature of Morality in the Early Rawls*. Ponencia presentada en el taller John Rawls: Past, Present, Future, Universidad de Yale, 30 de noviembre.

Cohen, Joshua (2003). For a Democratic Society. En Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls* (pp. 86-138). Cambridge: Cambridge University Press.

Doppelt, Gerald (2009). The Place of Self-Respect in *A Theory of Justice*. *Inquiry*, *52*(2), 127-154.

Feinberg, Joel (1970). The Nature and Value of Rights. *The Journal of Value Inquiry*, *4*(4), 243-257.

Forst, Rainer (2009). Zwei Bilder der Gerechtigkeit. En Rainer Forst y Martin Hartmann (eds.), *Sozialphilosophie und Kritik* (pp. 205-228). Frankfurt: Suhrkamp.

Fraser, Nancy (2000). Rethinking Recognition. *New Left Review,* 3, 108-120.

Fraser, Nancy (2001). Recognition without Ethics? *Theory, Culture* & *Society*, 18, 21-42.

Fraser, Nancy (2003). Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation. En Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (pp. 7-109). Londres-Nueva York: Verso.

Fraser, Nancy & Axel Honneth (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange.* Londres-Nueva York: Verso.

Freeman, Samuel (2003). *The Cambridge Companion to Rawls.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gosepath, Stefan (2012). Zur Verteidigung der Verteilungsgerechtigkeit. En Regina Kreide, Claudia Landwehr y Katrin Toens (eds.), *Demokratie und Gerechtigkeit in Verteilungskonflikten* (pp. 35-49). Baden-Baden: Nomos.

Gutmann, Amy (1994). Introduction. En Charles Taylor (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition* (pp. 3-24). Princeton: Princeton University Press.

Habermas, Jürgen (1994). Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. En Charles Taylor (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition* (pp. 110-148). Princeton: Princeton University Press.

Honneth, Axel (1991). The Limits of Liberalism. *Thesis Eleven*, 28, 18-34.

Honneth, Axel (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press.

Honneth, Axel (2003). Redistribution as Recognition. A Response to Nancy Fraser. En Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (pp. 110-197). Londres-Nueva York: Verso.

Honneth, Axel (2004). Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice. *Acta Sociologica*, *47*(4), 351-364.

Honneth, Axel (2012). *The I in We. Studies in the Theory of Recognition.* Cambridge: Polity Press.

Kelly, Erin (2010). Equal Opportunity, Unequal Capability. En Harry Brighouse e Ingrid Robeyns (eds.), *Measuring Justice. Primary Goods and Capabilities* (pp. 64-80). Cambridge: Cambridge University Press.

Rawls, John (s.f.). Two-fold Basis of Justice. En *Papers of John Rawls, 1942-2003 and undated*, *III. Writings, 1942-1998 and undated*, *A. Undergraduate thesis and early papers, 1942-1962 and undated*, *File 9*, *Box 9, Folder 1*. Cambridge, Archivos de la Universidad de Harvard.

Rawls, John (1955). Two Concepts of Rule. *The Philosophical Review*, *64*(1), 3-32.

Rawls, John (1958). Justice as Fairness. *The Philosophical Review*, *67*(2), 164-94.

Rawls, John (1963). The Sense of Justice. *The Philosophical Review*, *72*(3), 281-305.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice.* Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, John (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, John (2009). *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin* & *Faith (with «On My Religion»)*. Cambridge: Harvard University Press.

Ricœur, Paul (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.

Robeyns, Ingrid (2003). Is Nancy Fraser's Critique of Theories of Distributive Justice Justified? *Constellations*, *10*(4), 538-553.

Taylor, Charles (1994). *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition.* Princeton: Princeton University Press.

Young, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Reconocimiento: ¿más acá o más allá de la justicia?

Ángela Calvo
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

A partir de la publicación de *Teoría de la justicia*, de John Rawls, la filosofía política se ha concentrado en definir principios de justicia, considerados garantes suficientes de la estabilidad social, a partir de la idea de que «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento» (Rawls, 1999, p. 3)[1]. Parece existir un consenso generalizado acerca del hecho de que las sociedades democrático-liberales tienen fundamentos normativos que exigen el respeto a la igual dignidad de todos los seres humanos —con independencia de su etnia, religión, opción de género o clase social— en virtud de su poder moral de elegir un plan de vida acorde con los propios valores y fines, el cual debe ser protegido legalmente. En el marco de este consenso, buena parte de las teorías de la justicia se inscriben en el paradigma de la distribución de bienes (recursos, libertades y derechos), al concordar en que el objetivo normativo de la justicia es la superación de los diversos tipos de desigualdad social.

Axel Honneth, mediante la revitalización del paradigma del reconocimiento, en el horizonte de una reformulación plausible de la teoría crítica de la sociedad, se propone demostrar, tanto en el plano descriptivo como en el normativo, la insuficiencia de la equiparación de la justicia con

[1] Todas las traducciones son mías.

la redistribución de bienes económicos o políticos. La tesis que pretendo argumentar en esta presentación es que hay una evolución en su pensamiento en torno a la justicia que puede caracterizarse en tres momentos:

a) La subsunción de la justicia en el reconocimiento con el fin de sostener un monismo moral, tal como se expresa en el debate con Nancy Fraser (Fraser & Honneth, 2003).

b) El esbozo de una teoría ampliada y plural de la justicia a partir de la comprensión de la íntima conexión entre las representaciones de la libertad y las concepciones de la justicia modernas.

c) El desarrollo de los principios de justicia social «en la forma de un análisis de la sociedad», siguiendo el modelo de la *Filosofía del derecho* de Hegel, es decir, como «reconstrucción normativa» de las promesas de libertad institucionalizadas en las sociedades contemporáneas cotejadas con los niveles de realización alcanzados.

1. Un «monismo moral»

En *¿Redistribución o reconocimiento?* encontramos —hasta donde yo sé— la primera aproximación explícita de Honneth al problema de la justicia, planteada desde el debate con Fraser acerca del paradigma de la justicia apropiado para afrontar la complejidad de las demandas morales en el mundo actual, desde la perspectiva de una teoría crítica de la sociedad. En términos generales, si bien Fraser y Honneth parten del acuerdo de que una teoría de la justicia tiene que acoplar dos conjuntos de preocupaciones —las luchas por la redistribución y las demandas de reconocimiento—, se distancian en el siguiente punto: mientras Fraser propone un «análisis desde una perspectiva dualista» (*perspectival dualist analysis*) que considera las dos categorías como «dimensiones cofundamentales e irreductibles de la justicia» (2003, p. 3), la propuesta de Honneth es un «monismo normativo» (*normative monism*) en el que los problemas de redistribución constituyen solo un aspecto de los conflictos que emanan de la ausencia de reconocimiento en las interacciones sociales, de modo que lo que

típicamente se entiende por justicia queda subsumido en la categoría de reconocimiento.

El debate tiene una dimensión descriptiva y una normativa. En el plano descriptivo, Fraser sitúa su análisis en las reclamaciones expresas de los movimientos sociales en la esfera pública, que divide en dos tipos: aquellas cuya pretensión es lograr una distribución más justa de la riqueza y de los recursos disponibles en la sociedad —dimensión económica de la justicia— y otras que buscan un mundo social más «amigable con las diferencias», en el cual los grupos minoritarios logren igual respeto —dimensión cultural de la justicia—. Típicamente, los grupos sociales subordinados sufren en dos direcciones, «enraizadas simultáneamente en la estructura económica y en el orden de estatus de la sociedad […] sufren tanto por una mala distribución como por ausencia de reconocimiento, *en formas tales que ninguna de estas injusticias es un efecto indirecto de la otra, sino que ambas son primarias y cooriginales*» (Fraser, 2003, p. 19, las cursivas son mías). A su juicio, tanto en la práctica como en la teoría, estas demandas tienden a disociarse e incluso a polarizarse, situación indeseable que exige una doble tarea: «teóricamente, pensar una concepción bidimensional de la justicia que pueda acomodar pretensiones defendibles de equidad social y pretensiones igualmente defendibles de reconocimiento de la diferencia». En la práctica, «planear una orientación política programática capaz de integrar lo mejor de la política de la redistribución con lo mejor de la política del reconocimiento» (2003, p. 9).

En el plano normativo, Fraser conceptualiza el reconocimiento como una cuestión de justicia, no de autorrealización. Más precisamente, como un problema de «estatus social»: «es injusto que a algunos individuos y grupos se les niegue el estatus de participantes plenos en la interacción social, simplemente como consecuencia de patrones culturales de valor institucionalizados en cuya construcción ellos no han participado y que menosprecian sus características distintivas […]». En su «modelo del estatus», la falta de reconocimiento «es una relación de *subordinación* institucionalizada y una violación de la justicia» (p. 29, las cursivas son mías),

no una cuestión de identidad malograda como consecuencia de experiencias de desprecio en el mundo de la vida.

El acento en el carácter institucional de la devaluación de personas y grupos determina el corazón normativo de su propuesta: la «paridad en la participación», criterio evaluativo según el cual «la justicia requiere organizaciones sociales que permitan a todos los miembros (adultos) de la sociedad interactuar como pares» (p. 30). Un orden social justo exige al menos dos condiciones: una redistribución de recursos materiales (condición objetiva) —para garantizar a todos los actores independencia y voz— y la institucionalización de patrones culturales de igual respeto que aseguren a todas las personas la posibilidad de lograr estima social (condición intersubjetiva). La norma debe ser aplicada «de manera dialógica y discursiva, mediante procesos democráticos de debate público» (p. 43).

Al construir el menosprecio como una violación de la justicia, Fraser cree haber ubicado las demandas de redistribución y reconocimiento en el «mismo universo normativo», deontológico, como dos perspectivas o dimensiones de la justicia, «haciéndolas así conmensurables y potencialmente subsumibles en un marco común» (p. 33). En este movimiento, a su juicio, se reaviva el potencial emancipador de la teoría crítica.

El punto de partida de la respuesta de Honneth es, justamente, mostrar una visión alternativa de la manera en que se puede revivir el proyecto de la teoría crítica en las condiciones actuales. Al propósito de Fraser «de concebir los objetivos normativos de una teoría crítica de la sociedad como el producto de una síntesis de consideraciones "materiales" y "culturales"' sobre la justicia», contrapone la convicción de que dicho proyecto estaría mejor orientado «por el marco categorial de una teoría del reconocimiento suficientemente diferenciada», capaz de establecer una conexión inmanente entre las causas del sentimiento de injusticia y los objetivos normativos emancipatorios (Honneth, 2003, p. 113).

En el plano descriptivo, Honneth sospecha de la primacía otorgada por su interlocutora a las demandas articuladas discursivamente de

los movimientos sociales en la esfera pública, pues, cuando se atiende la experiencia de grupos oprimidos de la sociedad, se constata que «la moral social no escrita consiste en desaprobaciones de hechos sociales» que, aunque no están sistematizadas en principios de justicia, tienen un «sustrato cognitivo» que se puede denominar «conciencia de injusticia», el cual denota la presencia de «una sensibilidad altamente susceptible para violaciones de exigencias de moralidad supuestas de manera justificada» y no una consistencia argumentativa de principios axiológicos positivos (2011, pp. 60, 62). Al situarse en los sentimientos morales de injusticia tal como se experimentan en la vida cotidiana, este autor descubre que «lo que se llama "injusticia" en el lenguaje teorético es experimentado por los afectados como una herida social perpetrada contra demandas de reconocimiento bien fundadas». Su tesis fuerte es, entonces, que «aun las injusticias referidas a la distribución deben entenderse como la expresión institucional del menosprecio social o, mejor, de relaciones de reconocimiento injustificadas» (2003, p. 114).

Su conocida fenomenología negativa de las heridas morales —«maltrato físico», «privación de derechos y exclusión social» y «degradación del valor social de formas de autorrealización»— busca desentrañar las fuentes motivacionales del descontento social en un nivel de abstracción suficiente tanto para abarcar dicho descontento en sus múltiples expresiones como para derivar de ellas, de manera inmanente, un núcleo normativo, tres esferas de reconocimiento: «amor», «derecho» y «principio del éxito» (pp. 138-142).

El esquema tripartito anterior resulta más complejo y plausible que el modelo bidimensional de Fraser, al «concebir las experiencias de injusticia en un continuo de formas de reconocimiento negado —de menosprecio— cuyas diferencias están determinadas por las cualidades o capacidades que los afectados consideran no reconocidas o respetadas de forma injustificada» (pp. 135-136). Si bien en un momento pudieron pensarse como casi trascendentales, fundadas en una antropología filosófica, el pensamiento de Honneth se acerca cada vez más a

comprender las demandas y las obligaciones morales correspondientes como resultado contingente de la evolución social, específicamente, de las luchas por el reconocimiento que logran institucionalizarlas. Así, en la sociedad burguesa capitalista, los sujetos aprendieron nuevas formas de relación consigo mismos, como personas vulnerables y necesitadas, legalmente autónomas y poseedoras de habilidades y talentos valiosos para la sociedad.

En este espectro, Honneth reubica el origen de las luchas por la distribución dentro del sistema capitalista en la esfera del principio del éxito: «estos conflictos típicamente adoptan la forma de grupos sociales que, en respuesta a la experiencia de menosprecio por sus éxitos reales, tratan de cuestionar los esquemas de evaluación social mediante la lucha en pro de una mayor estima de sus contribuciones sociales y, por ende, por una redistribución económica» (p. 154). Evidentemente, aquí economía y cultura aparecen mezcladas, de modo que la diferenciación pretendida por Fraser queda desmantelada.

El retrotraer fenomenológico de las demandas de justicia a la experiencia más originaria de las variadas formas de menosprecio, expresadas en la sensibilidad moral de las personas en las interacciones cotidianas, es lo que en el título de este artículo interpreto como situar el reconocimiento «más acá» de la justicia, lo que considero uno de los mayores aciertos de Honneth. En el plano normativo, la diferenciación de esferas de reconocimiento torna impensable establecer un único criterio para evaluar una sociedad justa y floreciente, de modo que la paridad en la participación no puede ser el principio supremo de justicia. Honneth acepta que este es vital, pero este solo expresa «el lado público de la identidad» y es insuficiente para dar cuenta de las exigencias intersubjetivas con el fin de lograr una «identidad lo más intacta posible», que incluye también el amor y la solidaridad. En efecto, «la calidad de las relaciones sociales de reconocimiento debería ser no solo el punto de referencia de una concepción de justicia social» sino también «representar el campo central de la ética política o moral social», entendida como

«teoría de la vida ética igualitaria (eticidad)» que expresa «las condiciones indispensables para dar a cada individuo igual oportunidad de realizar su personalidad» (p. 177).

Con esta intuición de una tarea «más allá de la justicia» para la filosofía política que quiera ser teoría crítica de la sociedad se cierra el primer momento del planteamiento de Honneth sobre la justicia. En este primer momento ni se lleva a cabo una crítica potente del modelo distributivo ni se propone propiamente un enfoque diferente. El desarrollo de un enfoque alternativo, recognoscitivo, dependerá en esencia de su intelección de la estrecha vinculación entre distintas versiones de la libertad y diversas concepciones de la justicia.

2. Un enfoque recognoscitivo de la justicia social

En «Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice», artículo escrito por Axel Honneth junto con Joel Anderson en 2005 (Anderson & Honneth, 2007), se postula, sobre la base del compromiso central del liberalismo de salvaguardar la autonomía individual, la crucial importancia que adquiere en su concepción de la justicia la protección de los vulnerables. Sin embargo, en virtud de una comprensión individualista de la autonomía, heredada de la Modernidad temprana, sus teorías de la justicia, típicamente procedimentales, desatienden esta protección porque desestiman las amenazas que se ciernen sobre el logro y el mantenimiento de la autonomía.

En el marco de esta tradición, va tomando cada vez mayor fuerza la idea de que ser autónomo es cuestión de poder perseguir los propios proyectos de vida sin obstáculos, idea a la que se vincula rápidamente la convicción de que el medio idóneo para lograrlo es la creciente independencia frente a los otros miembros de la sociedad. En consecuencia, el significado de la justicia social es «permitir a los individuos ser tan poco dependientes de otros como sea posible» (2007, p. 128).

El punto decisivo de la crítica a esta concepción negativa de libertad es su «idealización de los individuos como sujetos autosuficientes e independientes […] su fracaso para conceptualizar la carencia, la vulnerabilidad y la mutua dependencia» (p. 129). Esta concepción conlleva una errada imagen de las demandas de justicia asociada a la eliminación de toda interferencia ajena.

Frente al planteamiento liberal, Honneth y Anderson proponen «una teoría recognoscitiva de la autonomía», la que es concebida en términos intersubjetivos como conquista que depende de la calidad de las interacciones sociales, de tal modo que requiere, además, de la protección jurídica de derechos, condiciones materiales y sociales que promuevan la autorrealización de las personas. En virtud de que las competencias necesarias para sentirse autónomo son la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima —formas de relación práctica del sujeto consigo mismo «que no son tan solo creencias acerca de sí mismo ni estados emocionales, sino propiedades que emergen de un proceso dinámico en el cual los individuos se experimentan como poseedores de un cierto estatus»—, ellas son vulnerables a las distorsiones en las relaciones que mantenemos con otros en el mundo de la vida, al desprecio y a la humillación, y dependen irremediablemente del reconocimiento de otros: «nuestra actitud hacia nosotros mismos emerge en el encuentro con las actitudes de otros hacia nosotros» (pp. 130-131).

Concebida la autonomía como efecto del adecuado reconocimiento en tres esferas distintas, la teoría de la justicia que pretende protegerla se amplía y complejiza. En este contexto, dicha teoría requiere promover contextos sociales que garanticen no solamente relaciones de mutuo respeto entre ciudadanos en el Estado de Derecho —tarea familiar al modelo liberal— sino también relaciones íntimas de amistad y amor, además de redes de solidaridad y valores compartidos: «como la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima son logros frágiles, vulnerables a varias formas de daño, violación y menosprecio, es una cuestión central de justicia proteger los contextos en los cuales estas relaciones emergen» (p. 137).

La conclusión del artículo es la insuficiencia de la concepción liberal de la justicia, normalmente procedimentalista, debido a su decidida abstracción de toda información sobre la vulnerabilidad humana; a su estrecha concepción del poder moral de los agentes que, centrada en el autorrespeto, desestima las condiciones de autoconfianza y autoestima; y, por último, a su enfoque jurídico y distributivo de la justicia. No obstante, y esto es importante subrayarlo, la tesis es que el liberalismo de Rawls tiene recursos para adaptar las demandas de una teoría de la justicia basada en un enfoque de la autonomía ligado íntimamente al reconocimiento si se abre a consideraciones más finas sobre los seres humanos, atiende a las vulnerabilidades a las que las instituciones sociales vigentes la exponen y toma distancia del paradigma distributivo.

Con los anteriores desplazamientos, la concepción liberal de la justicia, centrada en la protección de la autonomía, se amplía, pierde su carácter de teoría de la distribución y se convierte

> [...] por ponerlo de manera algo provocativa, en una teoría normativa de la estructura básica de reconocimiento de una sociedad. El lugar de los principios de la distribución justa lo ocuparán principios que gobiernan el modo como las instituciones básicas de la sociedad aseguran las condiciones sociales del reconocimiento mutuo. Y esta es una manera profundamente distinta —e inexplorada— de pensar la justicia social (p. 144).

La pregunta que queda abierta es si este liberalismo ampliado constituye, en realidad, un cambio tan radical —como pretende el autor— en la concepción de la justicia social, asunto que trataremos de dilucidar al analizar textos posteriores.

En «The Fabric of Justice», artículo publicado cinco años después, Honneth proporciona nuevos elementos para plantear una base normativa distinta a la dominante en las actuales teorías de la justicia a partir, de nuevo, de la reconceptualización de la autonomía. En esta ocasión, su crítica surge al constatar que hoy, superado el reto del comunitarismo, nos encontramos de nuevo «enfrentados al malestar suscitado por la desconexión entre

la filosofía política y la acción política, entre teoría y praxis» (2010, p. 35), cuya vinculación es decisiva para una teoría crítica de la sociedad.

En su acercamiento a las teorías de la justicia imperantes, Honneth destaca que parece haber un amplio consenso acerca del hecho de que las democracias liberales tienen un «fundamento normativo» que requiere la protección legal de la autonomía de los ciudadanos, articulado en tres pilares: a) un esquema procedimental, b) el paradigma distributivo —su núcleo— y c) la concentración en el Estado como agente de la justicia social (p. 36).

a) El consenso, en este caso, se refiere a las bases de justificación y a las áreas de aplicación, ambas derivadas de la idea, coherente a su juicio, de que los principios de justicia deben garantizar iguales libertades para todos los actores sociales. No obstante, este principio abstracto une dos complejos teóricos que provienen de dos nociones distintas de libertad, lo cual genera una cierta tensión en la definición de lo justo: por un lado, la justicia debe garantizar la libertad puramente individual —componente «material» de la justicia— y, por otro, sus principios, para ser legítimos, deben surgir de un proceso cooperativo de deliberación —componente «formal» de la justicia—.

b) El componente material, la autonomía concebida de manera individualista, tiene como su consecuencia más importante «el paradigma de la distribución», único dispositivo posible para evitar la dependencia de otros. Por tanto, la tarea sustantiva de la justicia social consiste en distribuir los «bienes» que permitan a todos los miembros de la sociedad satisfacer sus propias preferencias. Empero, los criterios de distribución deben ser construidos mediante procedimientos imparciales, de modo tal que puedan lograr el consenso de los afectados. La tensión interna de este esquema procedimentalista es que la autonomía, pensada como resultante de la deliberación, de alguna manera se presupone en el procedimiento, como capacidad de quienes deliberan.

c) Antes de entrar en la crítica radical al paradigma de la distribución, Honneth evidencia la tensión existente entre la construcción intersubjetiva, obra de los ciudadanos, de los principios de justicia y su implementación exclusiva por parte del Estado, lo cual supone el peligro de dejar por fuera de las demandas de justicia todas las realidades injustas que estén más allá de los límites de la legalidad, las cuales requieren del papel de sensor ejercido por la sociedad civil para transitar hacia la agenda del poder político.

El paradigma distributivo reduce el material de la justicia a bienes básicos, cuya distribución ha de promover la libertad individual. Pero, y aquí radica la tensión fundamental, resulta que las cosas objetivas —recursos, oportunidades, derechos— solo podrán ser consideradas valiosas en el marco de concepciones de vida buena y de una convicción clara acerca del valor de los propios proyectos y capacidades. Estas precondiciones, sin embargo, no tienen el carácter de bienes que puedan poseerse o distribuirse, se adquieren con enorme esfuerzo y solo mediante patrones de reconocimiento recíproco.

Una vez más, solo presuponiendo la autonomía podremos discernir los medios que la promueven. Así, si solo «alcanzamos la autonomía en patrones intersubjetivos, aprendiendo a comprendernos mediante el reconocimiento de otros como seres cuyas necesidades, creencias y habilidades valen la pena de ser realizadas»; si construimos nuestra identidad en el espejo del otro «para que la autonomía emerja y florezca, se requiere de reconocimiento intersubjetivo». Si la condición de la autonomía es un tipo de relaciones sociales y no un conjunto de bienes, las teorías actuales de la justicia «fracasan en aprehender la estructura de la justicia», su componente material moderno (p. 41).

Luego de reflexionar sobre la conexión interna entre los tres pilares de las concepciones de justicia dominantes, Honneth nota que el procedimentalismo es el dispositivo adecuado si concebimos el material de la justicia en términos de bienes objetivos disponibles e intercambiables, cuya distribución puede controlarse desde presupuestos teóricos.

Asimismo, en este esquema es perfectamente coherente pensar el Estado como agente exclusivo de la aplicación de justicia, entendido como garante jurídico de derechos y libertades.

Como se puede apreciar, ahora Honneth literalmente desmantela la concepción de justicia como distribución de bienes primarios, mientras que en el primer momento, en su debate con Fraser, tan solo subsumía las demandas de redistribución en una esfera específica de reconocimiento.

Finalizada la tarea deconstructiva —que Honneth llama «terapéutica»— en la que ha mostrado «de manera puramente negativa que la imagen de la justicia dominante en la actualidad oculta la verdadera estructura y forma de operar de la justicia», el artículo bosqueja las líneas generales de una concepción alternativa que, no obstante, comparte con ella la autonomía como criterio normativo fundamental:

a) Se postula una concepción intersubjetiva de la autonomía, en la cual esta es el producto de relaciones de reconocimiento que le permiten asumir sus necesidades, creencias y capacidades como dignas de ser articuladas y reivindicadas en la esfera pública. Las demandas distributivas se desplazan de ser el principio «decisivo» de la justicia a ser «una variable dependiente en las relaciones de reconocimiento» (p. 46).

b) Se transforma el material de la justicia: lo constituyen cierto tipo de relaciones intersubjetivas que, a diferencia de los bienes materiales, ni se generan ni se distribuyen de acuerdo con reglas. Por ser «estructuras históricamente contingentes que han asumido la forma de prácticas institucionalizadas en las cuales los sujetos están incluidos o de las que son excluidos», no podemos pretender legislar sobre ellas: «debemos contentarnos con observarlas y aceptarlas». Sin embargo, deben tener un núcleo normativo sobre el cual haya un acuerdo fundamental, de modo tal que dichas relaciones se preserven y desarrollen y, al mismo tiempo, el núcleo normativo sirva de estándar para juzgar instituciones y políticas vigentes (pp. 46-47).

c) Cambia, en consecuencia, el principio de justificación: ya no se trata de construir un punto de vista imparcial, sino de llevar a cabo una «reconstrucción normativa» de los principios históricamente ganados ya presentes en relaciones comunicativas cotidianas. El hecho de que esta teoría de la justicia corresponda en algún grado con la realidad empírica resuelve el problema de la distancia entre teoría y praxis. La tarea crítica consistirá en demostrar las condiciones materiales, institucionales y sociales que se requieren para que las distintas esferas se acoplen a sus normas intrínsecas de reconocimiento. Naturalmente, este esfuerzo requerirá, más allá del Estado, la acción política de organizaciones de la sociedad civil (pp. 46-47).

d) Puesto que la autonomía requiere relaciones de amor, respeto y solidaridad, la reconstrucción normativa debe dirigirse al espectro completo de esferas de reconocimiento. Además de las relaciones jurídicas, la teoría de la justicia debe incluir las relaciones familiares y laborales. Todas ellas deben satisfacer la exigencia de reconocimiento equitativo y simétrico, aunque guiadas por tres criterios normativos distintos: equidad deliberativa, atención a las necesidades individuales, valoración del desempeño (pp. 48-49).

El boceto propuesto puede interpretarse como el necesario «más allá de la justicia» que Honneth enuncia en *Reificación*:

> En lo esencial, en los últimos treinta años la crítica de la sociedad se ha reducido a medir el orden normativo de las sociedades por la satisfacción que estas proporcionan en relación con ciertos principios de justicia […] ha perdido de vista que las sociedades también pueden fracasar normativamente en un sentido distinto al del quebrantamiento de principios de justicia de validez general, fallos que pueden denominarse con mayor propiedad mediante el concepto de «patologías sociales» […]. La deliberación en la esfera pública democrática se enfrenta una y otra vez con temas y desafíos

> que la obligan a preguntarse si determinados desarrollos sociales pueden ser interpretados como deseables más allá de toda concepción de justicia (2007, pp. 146-147).

El autor parece referirse en este texto específicamente a la exigencia de superar el paradigma distributivo de la justicia. Quedan abiertas dos preguntas, planteadas ya por Ana Fascioli: en primer lugar, si su crítica tan radical de dicho paradigma no se funda en una comprensión demasiado restringida del mismo y, por otra parte, si «la mera referencia a niveles de reconocimiento vulnerados o formas de autorrelación no logradas resulta una base informacional demasiado imprecisa o general para operar como criterio distributivo». En este sentido, resulta sugerente su propuesta de ampliar esta base informacional a partir del enfoque de las capacidades desarrollado por Sen y Nussbaum, complemento plausible de la teoría del reconocimiento (2011, pp. 122 y 126, n. 65; véase también Fascioli, 2008).

3. El resultado de la reconstrucción normativa

En su reciente libro, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, de 2011, Honneth lleva a cabo, de manera minuciosa, la «reconstrucción normativa» de las formas de libertad individual —idea en la que se fusionan todos los valores de las sociedades democráticas modernas— presentes en las esferas constitutivas de la sociedad actual «como encarnaciones institucionales de determinados valores cuya pretensión inmanente de realización pueda servir como indicación de los principios de justicia específicos de cada esfera» (2015, pp. 9-10).

La reconstrucción normativa es una estrategia o «procedimiento que intenta implementar las intenciones normativas de una teoría de la justicia a través de la teoría de la sociedad, y para ello toma directamente los valores justificados inmanentemente como guía de la elaboración y clasificación del material empírico» (p. 19). No construye principios de justicia desde una posición imparcial idealizada, sino que observa su presencia y su modo de operar en las prácticas sociales vigentes, en la

eticidad concreta. No obstante, su pretensión de «desarrollar [al modo de Hegel] los principios de justicia social directamente en la forma de un análisis de la sociedad», es una teoría crítica que «determina hasta qué grado las comprensiones de la libertad institucionalizadas en cada caso ya han alcanzado su realización social» en el presente, para «medir las oportunidades, las amenazas y las patologías de nuestras libertades específicas en cada esfera» (p. 10). Evocar la gramática moral de las luchas sociales libradas en la Modernidad, piensa Honneth, es el dispositivo idóneo para vislumbrar los requerimientos futuros de la justicia social, a partir de la constatación de las promesas de libertad no realizadas aún. El proyecto aspira, por decirlo en palabras de Habermas, a unir facticidad y validez, la eticidad de las prácticas sociales y los principios normativos, bajo la premisa de que «los patrones de la justicia solo pueden ser analizados haciendo uso de los ideales que en cada sociedad están institucionalizados fácticamente» (p. 18).

A partir de la constatación de que, desde la Modernidad, «el principio de autonomía individual no puede ya ser separado de la idea de la justicia social», afirma Honneth que «ninguna ética social, ninguna crítica de la sociedad parece poder trascender hoy el horizonte de pensamiento que se abrió hace más de doscientos años con el acoplamiento de la idea de justicia a la de autonomía»; lo mismo vale para las demandas de los movimientos sociales. De manera que este nexo, el cual tiene un origen histórico y contingente, se convierte en principio normativo con pretensiones universales, según el cual «deberá valer como "justo" aquello que garantice la protección, el fomento o la realización de la autonomía de todos los miembros de la sociedad» (pp. 30-33).

Empero, la libertad es un concepto controvertido en el mundo moderno, de modo tal que Honneth debe elaborar una tipología de los modelos de libertad individual y de sus correspondientes concepciones de justicia. En esta nueva versión distingue tres modelos: la libertad negativa, la libertad reflexiva y la libertad social.

a) La libertad negativa se articula como eliminación de obstáculos para la realización de las preferencias e intereses individuales, los cuales no requieren ninguna justificación. Igualmente negativa es la noción de justicia que surge de ella, típicamente liberal: solo son justificables las restricciones a la libertad individual necesarias para la convivencia pacífica, establecidas mediante el contrato social.

b) La libertad reflexiva es la idea de autodeterminación, cifrada en el examen y depuración de las preferencias a la luz de la idea de que la acción libre es aquella que corresponde a la intención de la voluntad, al núcleo de la personalidad, por así decirlo. Hay dos vertientes básicas: aquella de quienes abogan por la autonomía moral de corte kantiano y aquella de quienes la entienden como autenticidad, a las cuales corresponden dos ideas de justicia. Así, a la autonomía está vinculado el principio del respeto universal de lo que todos pudieran querer, que tiene en su germen una tendencia procedimentalista, formal, que orienta la deliberación. Las teorías de la autenticidad y de la autorrealización, en cambio, exigen una concepción de la justicia con contenido, de manera que ella esté vinculada a la idea de vida buena compartida —ambas concepciones se centran en un sistema de cooperación social—.

c) La libertad social, cuyo origen se remonta al pensamiento hegeliano, es más compleja que las anteriores, pues es eminentemente intersubjetiva. Solo se ejercita en las instituciones, en forma de reconocimiento recíproco dentro de las prácticas comunicativas. En consecuencia, lo justo será lo que otorgue a todos la posibilidad de participar en instituciones éticas de reconocimiento que, a la vez que promueven la autonomía individual, estén abiertas a transformaciones emanadas de ella. Por supuesto, las condiciones de la justicia no se dan solo ni prioritariamente en un esquema jurídico de derechos, sino, sobre todo, en las actitudes, sentimientos, costumbres y formas de trato ínsitas en el mundo de la vida cotidiana.

La tipología anterior, piensa Honneth, además de proporcionar una mirada original y comprensiva de la lógica moral de la Modernidad, servirá de guía acerca del modelo de libertad por el cual deberá guiarse una teoría de la justicia hoy. Evidentemente, el modelo será el de la libertad social, dirigido hacia la realización de una eticidad democrática. Ante las limitaciones y anomalías que la reconstrucción normativa ha develado con referencia a la entrega de la libertad a los instrumentos del Estado de Derecho y, en general, al procedimiento jurídico, Honneth propone la siguiente tesis:

> El sistema social de la eticidad democrática representa una compleja red de dependencias recíprocas, en la que la realización de la obstinada libertad en una esfera de acción depende de que también se realicen en las otras esferas los principios de libertad fundamentales en cada caso; el participante en el mercado, la ciudadana democrática, segura de sí misma, y el miembro de la familia emancipado: todas aquellas figuras que representan, para la esfera correspondiente, ideales institucionalizados en nuestra sociedad se condicionan mutuamente porque las propiedades de una, en último término, no pueden ser consumadas sin las otras dos (pp. 439-440).

La esfera público-política de formación de la voluntad democrática debe, sin embargo, tener cierta prelación, porque, de una parte, tiene el poder de fijar jurídicamente los resultados de las discusiones en la sociedad civil y, de otra parte, porque solo ella está instituida como espacio de tematización reflexiva de las demandas de justicia.

4. Reflexión final

El último apartado de la extensa reconstrucción normativa realizada por Honneth sugiere la importancia, para la realización de la eticidad democrática, de una cultura política, entendida como «ramillete de motivos vinculantes» para los ciudadanos. Si, en un momento dado, este esquema interpretativo estaba garantizado por la pertenencia a una nación,

debido a múltiples circunstancias, en la actualidad se requiere un marco de referencia ampliado. El único recurso para promoverlo es la «memoria colectiva» de las realizaciones conflictivas e interrumpidas, a veces con violencia, de las libertades en la Modernidad europea. A juicio de Honneth, cuando se trata de defender lo logrado y luchar por lo que nos falta «mediante una vida pública comprometida y transnacional, no queda más que la esperanza de que sobre el sustrato de esa conciencia de la historia se pueda desarrollar una cultura europea de atenciones compartidas y solidaridades ampliadas» (2015, p. 446).

Estas palabras finales dejan un cierto sinsabor en el lector latinoamericano, definitivamente excluido como fuente y recurso moral para pensar y actuar en pro de una sociedad justa. Es una ironía que la teoría del reconocimiento se circunscriba al mundo europeo, ironía que quizás exija de nosotros, los otros menospreciados, emprender la tarea de una reconstrucción normativa diferente de los vestigios de libertad que han atravesado nuestra historia. Nuestra conciencia de la historia no puede perder de vista que nuestra identidad personal y colectiva está marcada por la experiencia de la colonialidad, la cara oculta de la Modernidad. La pregunta que quiero dejar planteada en este contexto de discusión sobre el estado de la cuestión de la teoría del reconocimiento es si, con este tipo de afirmaciones, ella no corre el peligro de perder su carácter de teoría crítica de la sociedad, útil e iluminadora en nuestras latitudes, para convertirse tan solo en un poco más de lo mismo.

Bibliografía

Anderson, Joel & Axel Honneth (2007). Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice. En John Christman y Joel Anderson (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism* (pp. 127-149). Cambridge: Cambridge University Press.

Fascioli, Ana (2008). Esferas de reconocimiento y capacidades básicas. En Adela Cortina y Gustavo Pereira (eds.), *Pobreza y libertad: erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen* (pp. 96-116). Madrid: Tecnos.

Fascioli, Ana (2011). *Humillación y reconocimiento. Una aproximación a la teoría crítica de Axel Honneth.* Montevideo: Banda Oriental-Biblioteca Nacional.

Fraser, Nancy (2003). Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation. En Nancy Fraser y Axel Honneth (2003), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (pp. 7-109). Londres-Nueva York: Verso.

Fraser, Nancy & Axel Honneth (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange.* Londres-Nueva York: Verso.

Honneth, Axel (2003). Redistribution as Recognition. A Response to Nancy Fraser. En Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (pp. 110-197). Londres-Nueva York: Verso.

Honneth, Axel (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento.* Buenos Aires: Katz.

Honneth, Axel (2010). The Fabric of Justice. En *The I in We. Studies in the Theory of Recognition* (pp. 35-55). Cambridge: Polity Press.

Honneth, Axel (2011[1995]). Conciencia moral y dominio social de clase. Algunas dificultades en el análisis de los potenciales normativos de la acción. En *La sociedad del desprecio* (pp. 55-73). Madrid: Trotta.

Honneth, Axel (2015). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática.* Buenos Aires: Katz.

Rawls, John (1999). *A Theory of Justice.* Edición revisada. Cambridge: Harvard University Press.

La potencialidad moral del conflicto: implicaciones ético-políticas sobre el reconocimiento

Jesús Carrasquilla
Pontificia Universidad Javeriana, Cali

El conflicto es la vida de la política y de las luchas por el reconocimiento. Según Stuart Hampshire (2002), la justicia es conflicto porque permite valorar las acciones humanas, así como las instituciones sociales y políticas que posibilitan esas acciones. Dicho de otra manera, la justicia es una forma de evaluar moralmente las prácticas e instituciones de la sociedad. Por su parte, Axel Honneth se vale de una fenomenología de los sentimientos de injusticia, de desprecio y de humillación para develar los conflictos sociales y configurar las luchas por el reconocimiento como un nuevo paradigma de justicia. No se trata meramente de un problema de psicología social; es un problema, como dirá John Rawls, «estrictamente político», porque trata de la vida en común y de los acuerdos que permiten una mayor convivencia entre todos dentro de sociedades pluralistas.

Ya Hobbes había caracterizado parcialmente lo que son los deseos y las aspiraciones de la condición humana:

> Pues la naturaleza de los hombres es tal que, aunque puedan reconocer que muchos otros son más vivos, o más elocuentes, o más instruidos, difícilmente creerán, sin embargo, que haya muchos más sabios que ellos mismos: pues ven su propia inteligencia a mano y la de otros hombres a distancia. Pero esto prueba que los hombres son, en ese punto, iguales más bien que desiguales. Pues generalmente no hay

> mejor signo de la igual distribución de alguna cosa que el que cada hombre se contente con lo que le ha tocado (2011, p. 128).

Los conflictos sociales son un escenario privilegiado para leer los problemas ético-políticos de la condición humana y, a la vez, sugieren dinámicas clave para entender las posibilidades de la convivencia entre sujetos diferentes en los tiempos actuales. La justicia es una forma de hacer frente a esos conflictos. Por tanto, se requiere abordarlos desde principios políticos que expresen los ideales y valores compartidos mediados por instituciones sociales que sepan encauzar la pluralidad de la sociedad en una vida en común.

Al respecto, considero que Honneth sigue atrapado en las categorías habermasianas; incluso la libertad está pensada desde el derecho. En este sentido, creo que es posible dar un giro arendtiano y pensar la libertad desde la política, ya que se construye entre hombres, lo que posibilitaría convicciones compartidas que soporten la esfera pública. Por eso, creo que un esbozo de teoría de la acción articularía mejor las esferas que propone este autor, las cuales están un poco desconectadas.

Ahora bien, procederé de la siguiente manera: dedicaré la primera sección del artículo a Hobbes y su comprensión de la lucha social y el conflicto. Luego haré un esbozo de cómo Hegel entiende el conflicto y la lucha social en perspectiva moral. Después discutiré la interpretación de Honneth del conflicto como aprendizaje moral en la *Lucha por el reconocimiento*. Finalmente, ofreceré una conclusión.

1. Hobbes: la lucha social y el conflicto

Uno de los filósofos que nos introduce parcialmente en los temas de lucha social y conflicto es Hobbes. Haciendo las salvedades del caso, cuatro puntos de su filosofía llaman nuestra atención: a) la lectura hermenéutica de la existencia y del conflicto, b) el énfasis en el poder y la seguridad vinculados a una lucha por recursos materiales, c) el poder común que persuade para una mejor convivencia con otros y que ayuda

en la configuración de un Estado político, d) la carrera abierta en la que los individuos buscan ganar prestigio, honor y cierto reconocimiento hasta que el movimiento de la vida lo permita o llegue la muerte.

Es conocida la importancia decisiva que tenía para Hobbes el sentimiento del miedo. Este autor busca un poder común absoluto que sea capaz de encauzar las inclinaciones del hombre a la lucha, a la guerra. Para él, el hombre es un lobo para el hombre, porque se encuentra en un estado de confrontación, de conflicto social, y si no se toman las precauciones debidas, el otro se puede convertir en un enemigo. Aunque, por un lado, la antropología de Hobbes tiende a ser pesimista, por otro asume las condiciones sociales cuasiobjetivas de lucha permanente por recursos.

Hobbes, si se quiere, propone una lectura más antropológica de los conflictos sociales. Es responsabilidad del hombre resolverlos desde una imaginación creativa, desde cierto realismo político y desde una racionalidad estratégica (previsora y calculadora)[1]. Sin embargo, esto no demerita una lectura más hermenéutica de los acontecimientos desde una filosofía política comprometida con una institucionalidad más estable y con una manera de controlar todos los medios a su favor, hechos que terminan por legitimar el ejercicio del poder.

Aunque la propuesta de Hobbes se entienda más en un contexto hermenéutico del conflicto (del disenso) y de la constitución del Estado moderno como garante de la seguridad de las personas y de su vida, considero que busca comprender la condición humana y que se ocupa de lo que podemos hacer con aquello que el hombre es. Este autor nos da una clave de lectura en el siguiente pasaje, con la valoración de la realidad en la que se encuentra el hombre y la importancia de las pasiones para la misma política:

[1] Tal como afirma este autor, «[e]l modo más razonable de protegerse contra esa desconfianza que los hombres se inspiran mutuamente es la previsión, esto es, controlar, ya sea por la fuerza, ya con estratagemas, a tantas personas como sea posible, hasta lograr que nadie tenga poder suficiente para poner en peligro el poder propio. Esto no es más que procurar la autoconservación y está generalmente permitido» (Hobbes, 1995, p. 106).

> En cuanto a lo primero, hay un dicho del que últimamente se abusa muy a menudo: que la *sabiduría* se adquiere, no leyendo *libros*, sino *hombres* […]. Pero hay otro dicho que todavía no se ha entendido, y por el que verdaderamente podrían conocer al prójimo, si se tomaran el esfuerzo necesario. Ese dicho es *nosce te ipsum*, *léete a ti mismo* […]. Lo que ese dicho nos enseña es que, por la semejanza entre los pensamientos y las pasiones de un hombre, y los pensamientos y pasiones de otro, quien mire dentro de sí mismo y considere lo que hace cuando piensa, opina, razona, espera, teme, etcétera, y por qué, leerá y conocerá cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los otros hombres en circunstancias parecidas […] solo son legibles para aquel que penetra en los corazones (1995, p. 14, las cursivas son mías).

Los objetos de las pasiones pueden variar, pero aquel que tiene una visión más sensata e integral sobre los conflictos humanos está más preparado para discernir sobre las intenciones humanas. Por eso, tal como señala Hobbes, quien ha de gobernar una nación debe saber leer en sí mismo a la humanidad, sus posibilidades y límites.

A continuación, consideraré brevemente al capítulo 13 del *Leviatán* para observar algunos detalles que pueden enriquecer la mirada sobre la conflictividad humana y sobre la lucha social. Desde Aristóteles, se ha considerado que el hombre busca el bien para sí mismo. Este bien no es fácil de conseguir, porque puede resultar escaso o presentarse con cierta precariedad. Sin embargo, Hobbes nos recuerda que, al parecer, nada justificaría la desigualdad y no se puede admitir que no hubiera una condición de igualdad para acceder a esos bienes: «la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho» (p. 105). El autor deduce de la igualdad de potencialidades una expectativa positiva para lograr los fines de todos (p. 106). En este sentido, se entiende que lograr su fin es considerar su propia conservación; sin la autoconservación, no se podrían lograr otros bienes.

Hobbes es consciente de que la naturaleza del hombre se rige por tres causas principales de disenso: la competencia, la desconfianza y la gloria. «La primera hace que los hombres invadan los terrenos de otros para adquirir ganancia; la segunda, para lograr seguridad; y la tercera, para adquirir reputación» (p. 107). El autor del *Leviatán* caracteriza muy bien la naturaleza de la guerra, en tanto no es una lucha coyuntural, sino, más bien, implica una confrontación de más largo aliento, en la que el tiempo es la variable que determina el grado superior de conflicto: «Pues la guerra no consiste solamente en batallas o en el acto de luchar, sino en un período en el que la voluntad de confrontación violenta es suficientemente declarada. Por tanto, la noción de *tiempo* debe considerarse como parte de la naturaleza de la guerra […]» (p. 107; las cursivas son mías).

De todas formas, este autor señala que a veces idealizamos lo humano y las relaciones sociales que se establecen. Por eso acude a la experiencia como referente clave para la toma de decisiones tanto individuales como políticas:

> A quien no haya ponderado estas cosas, puede parecerle extraño que la naturaleza separe de este modo a los hombres y los predisponga a invadirse y destruirse mutuamente; y no fiándose de este razonamiento deducido de las pasiones, quizá quiera confirmarlo recurriendo a la experiencia. Si es así, que considere su propia conducta: cuando va a emprender un viaje, se cuida de ir armado y bien acompañado; cuando va a dormir, atranca las puertas; y hasta en su casa cierra con candado los arcones (p. 108).

En este punto, es necesario tener en cuenta el papel que juegan las pasiones humanas en el ejercicio mismo de la política. La ley aparece como ideal regulador de los comportamientos, pero a la vez está basada en un acuerdo común sobre quién debe diseñarla. Hobbes considera esto y se pregunta: ¿cuál es la opinión del prójimo cuando defiendo mis propios derechos y posesiones? ¿Quién es para mí el prójimo en estas circunstancias? En efecto, el reconocimiento para él no es solo la repartición

de bienes materiales; es la posibilidad de respetar al otro según la medida de mí mismo. Sin embargo, la consecuencia de esta actitud no puede ser la destrucción del otro. Hobbes es consciente de esta idea y por eso plantea lo siguiente:

> Pues cada individuo quiere que su prójimo lo tenga en tan alta estima como él se tiene a sí mismo; y siempre que detecta alguna señal de desprecio o de menosprecio, trata naturalmente, hasta donde se atreve (y entre los que no tienen un poder común que los controle puede llegarse hasta la destrucción mutua), de hacer daño a quienes lo desprecian para que estos lo valoren más, y para así dar un ejemplo a los otros (pp. 106-107).

A continuación, analizaré la lucha social en Hegel y el modo en que está motivada moralmente.

2. Una alusión a Hegel sobre la lucha por el reconocimiento y el conflicto social: ¿por qué volver a este autor?

Creemos que son tres las ideas que permiten tener a Hegel como referente:

a) La crítica al formalismo kantiano desde una racionalidad práctica historizada que sabe leer el progreso social de los pueblos.
b) La riqueza metafórica de sus escritos, que permite ampliar las perspectivas del pensamiento humano y la manera integral de entender los conflictos sociales.
c) El reconocimiento de un espíritu infinito que busca elevar la cultura de los pueblos y, a la vez, indicar la inmanencia de los procesos históricos.

Hegel es de esos pensadores que nos permiten romper esquemas, plantear otras miradas e intentar pensar la cultura de acuerdo con los tiempos actuales.

¿Por qué volver a Hegel? En primer lugar, porque está presente en algunos de los debates contemporáneos más recientes, por ejemplo, el debate entre liberales y comunitaristas. En segundo lugar, porque el segundo Rawls, el de *Liberalismo político*, está más cerca de él. En tercer lugar, porque el tema del reconocimiento tiene una impronta hegeliana innegable. Y, finalmente, porque Honneth ha recuperado el pensamiento hegeliano de la *Filosofía del derecho* en su obra *El derecho de la libertad.* Ahora bien, más específicamente, el tema del reconocimiento está presente en la obra de Hegel en el *Sistema de la eticidad* y la *Fenomenología del espíritu*. En este caso, consideraré algunos aspectos relacionados con la lucha por el reconocimiento que están presentes en la *Fenomenología*:

a) Existe en Hegel una progresión del pensamiento que se expresa en el devenir histórico. La expresión del espíritu se configura en un saber que moldea la cultura y que forma al individuo de una manera universal, haciéndolo autoconsciente: «considerando en su formación cultural al individuo universal» (1997, p. 21).

b) Hegel afirma que: «por existir la filosofía, esencialmente, en el elemento de lo universal, que lleva dentro de sí lo particular, suscita, más que otra ciencia cualquiera, la apariencia de que en el fin o en los resultados últimos se expresa la cosa misma […]» (p. 7). En otras palabras, sostiene que en la filosofía entendida como ciencia, la verdad se expone en un sistema consistente y que quiere llegar a ser saber real.

c) En perspectiva, el pensamiento de Hegel está en devenir, es dinámico y está cargado de tensiones y metáforas profundas: «El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquel es refutado por esta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de esta en vez de aquella […], son todos igualmente necesario, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo» (p. 8).

d) La mediación es fundamental en toda relación: «Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, solo es para sí a través de esta mediación. Se *reconocen* como *reconociéndose mutuamente*» (p. 115; las cursivas son mías). Una autoconciencia se reconoce en otra. Este punto es clave para entender la lucha por el reconocimiento.

e) La lucha por el reconocimiento es una lucha a muerte en donde se pone en juego la vida, al parecer, por la libertad o por una existencia más elevada cultural y espiritualmente, por un conocimiento que nos configura y nos libera de todas las esclavitudes de las sociedades modernas.

f) El conflicto es el dinamizador de la existencia social de los individuos y surge porque son diversas la expectativas que tengo en relación con los otros (de dependencia o de independencia) y por las diferentes instancias presentes en la vida (familia, sociedad civil y Estado). Todo se entiende como una forma de institucionalización de la misma libertad que es capaz de percibir que puede haber un progreso moral en la sociedad y permite evaluar las acciones concretas de individuos y pueblos. En general, la visión de Hegel de la lucha social favorece una perspectiva integral del ser humano y de su personalidad, además de identificar un móvil moral que va moldeando su propia libertad.

Simplemente he mostrado algunos rasgos del pensamiento de Hegel que nos pueden ayudar a configurar una lucha por el reconocimiento, puesto que su obra es mucho más compleja y variada que lo planteado aquí. Ahora tendré en cuenta a Honneth y la interpretación que hace de Hegel a propósito del reconocimiento.

3. La interpretación de Honneth del conflicto como aprendizaje moral en *La lucha por el reconocimiento*

Según Honneth, los principios normativos que se han decantado en la historia a partir de la institucionalidad social, política y jurídica son los que permiten evaluar a la sociedad en general y hacer un corte de realidad para analizar dónde estamos, así como cuáles son las potencialidades y oportunidades para realizar ciertos cambios que posibiliten una sociedad más justa. Según el filósofo alemán, la escalada del reconocimiento obedece a una escala de los conflictos: «[…] lleva a la distinción de tres formas de reconocimiento (amor, derecho, solidaridad) que, según los momentos, encierran en sí el potencial de una motivación de los conflictos» (1997, p. 7). Además, «a esas tres formas corresponden, como muestra el resultado de esa verificación, tres modos de menosprecio, cuya experiencia puede influir en el origen de los conflictos sociales» (p. 8).

El conflicto surge porque ha tenido lugar una lesión moral (una humillación) sobre la persona y esto, de alguna forma, menoscaba su dignidad, el respeto a sí mismo y su propia identidad. En este sentido, el conflicto es una falta de reconocimiento en dos niveles: a) como reconocimiento social y b) como negación de la identidad personal. De ahí que el reconocimiento sea necesario para la vida personal y en comunidad; además, las personas que interactúan en una comunidad política tienen «expectativas mutuas» que solo pueden satisfacerse intersubjetivamente. En este punto, creo que es necesario fortalecer más la cultura política en Honneth para que efectivamente se dé la libertad social, en la medida en que se educa a los ciudadanos para poder alcanzar un bien mayor, esto es, el bien público. En otras palabras, se requiere una institucionalidad social que garantice la libertad. Por eso, la escalada de conflictos es, de alguna manera, una escala de reconocimiento, porque se han roto ciertas reglas de juego de la comunidad política que implican el respeto por el otro, la protección de la vida y una valoración en su justa medida. Quiero ser

reconocido como yo lo haría conmigo mismo, no de cualquier manera. Aquí es donde el reconocimiento implica a la justicia y esta implicación tiene como soporte un ordenamiento jurídico-político legítimo.

Honneth se vale tanto del pensamiento de Hegel como de la psicología de George H. Mead para mostrar que no solo son intuiciones filosóficas las que nos animan sino también los referentes de estudios psicosociales que permiten visualizar qué esferas deben ser reconocidas, cómo se asocia el sentimiento de menosprecio con la aspiración moral de todo individuo a ser reconocido de otra manera que no vulnere su identidad y dignidad. En otras palabras, se busca ser reconocido en la propia especificidad que haga justicia al modo propio de entender la existencia en su totalidad y que aporte a la autorrealización personal. En el reconocimiento, todo está entretejido con prácticas, sentimientos y expectativas normativas. Por eso, lo que yo hago al otro termina afectándome a mí mismo, de ahí el carácter social de la libertad: me realizo cuando veo los planes de los otros en mi propio horizonte de comprensión y esto permite reivindicar mi propia condición como ser humano y semejante a los otros.

De acuerdo con Honneth, la lógica moral de los conflictos sociales se devela a partir de las experiencias de menosprecio y solo más tarde este modelo puede entenderse como espacio crítico de interpretación del proceso de desarrollo histórico, lo cual posibilita un punto normativo que permite orientar la acción humana (p. 8). Hegel va más allá de Kant y conecta la autonomía del individuo como un principio rector efectivo de la misma realidad social. «Hegel en aquel momento tenía la convicción de que la lucha de los sujetos por el recíproco reconocimiento de su identidad comportaba una necesidad social interna de la aceptación de instituciones que garantizasen la libertad» (p. 11). En otras palabras, la vida social aloja una tensión moral que nos motiva o nos da las claves para que se dé un progreso. Esa misma vida social se encarga de encauzar la conflictividad humana en clave moral, es decir, implica un aprendizaje y una motivación moral, puesto que conlleva el reconocimiento intersubjetivo de la identidad de los individuos.

Se entiende, entonces, que la propuesta de Hegel «[…] fue elaborada tras dar un giro al modelo de lucha social, introducido por Hobbes y Maquiavelo, giro por el que el acontecer práctico del conflicto entre los hombres podía ser referido a motivos morales, en lugar de motivos por la autoconservación» (p. 13). Tanto Hegel como Honneth descubren que hay una lesión de las relaciones sociales de reconocimiento. Esto significa que, si se menoscaba la identidad de un ser humano, se afecta el proceso de formación ética del espíritu humano, porque el individuo necesita el reconocimiento del otro para poder realizarse humanamente: la individualidad y la sociabilidad van de la mano.

El punto de quiebre del paso de Hobbes a Hegel en la lucha social y en su acontecer práctico es que el individuo no se encuentra atomizado y tampoco es un autómata; necesita las relaciones sociales, una identidad intersubjetiva, en diálogo con otros, y esto acrecienta la potencialidad moral de los conflictos. Ante una mayor escalada de conflictos, existe un mayor aprendizaje moral que permite enriquecer la experiencia humana y consolidar su propia personalidad fortaleciendo su carácter, así como valorando la institucionalidad pública, los razonamientos persuasivos y la deliberación colectiva.

No basta conservar la identidad física (Maquiavelo) si no se ha reconocido al otro en su integralidad, haciéndole justicia. El reconocimiento no es propiamente una moda, es más bien la entraña misma de un orden justo, en tanto que busca articular las diversas expectativas morales de la condición humana en acciones políticas que garanticen la libertad social de todos. La vida pública aparece aquí como un bien más englobante que permite garantizar la libertad de todos.

Hegel reconoce, en los escritos de Jena, según Honneth, la potencialidad encubierta de las disposiciones morales al progreso social desde la conflictividad humana: «Dicho de manera positiva, esto significa que la historia del espíritu humano se entiende como un proceso de universalización conflictiva de las potencias morales, que en

la eticidad natural ya están depositadas en tanto que algo "encubierto y no desarrollado"» (p. 26).

El reconocimiento implica una reciprocidad, sujetos que se contraponen, pero que al mismo tiempo buscan un acuerdo que beneficie a todos como proyecto común. El movimiento del reconocimiento no finaliza, siempre está en interacción buscando nuevos escenarios y disposiciones. Tal como afirma Honneth:

> El movimiento de reconocimiento, que subyace en la relación ética entre los sujetos, consiste en un proceso de etapas de reconciliación y de conflictos, separados unos de otros. Como es fácil de ver, Hegel recarga el concepto aristotélico de la forma de vida ética con un potencial moral que no se les ofrece a los hombres a partir de una naturaleza básica, sino de un tipo específico de relación entre sí mismos; las coordenadas de su pensamiento político se desplazan desde un concepto teleológico de naturaleza a otro de lo social, en el que constitutivamente se integra una tensión interna […] Con esta reinterpretación del modelo hobbesiano, Hegel introduce una nueva concepción de la lucha social que hace época, y a consecuencia de la cual el conflicto práctico puede entenderse como un momento ético en el movimiento, dentro de la conexión de la vida social; con ello el nuevo concepto de lo social no solo integra desde el principio un dominio de tensiones morales, sino que engloba incluso el medio social por el que conflictivamente pueden evacuarse (pp. 28-29).

Los conflictos te llevan a nuevos reconocimientos y los reconocimientos continúan su dinamismo. De esta manera, vuelven a surgir los conflictos. Así, es posible identificar

> […] dos dimensiones en las que Hegel imputa a los conflictos sociales una especie de potencial de aprendizaje práctico moral. Por un lado, los sujetos, por cada nueva exigencia en que paulatinamente se ven implicados por los diversos «delitos», adquieren un suplemento de saber acerca de su propia e irreemplazable identidad […] «de la persona» a la «persona como un todo» [...]; por «persona» [...] se

> entiende un individuo que refiere de manera inmediata su identidad desde el reconocimiento intersubjetivo de su capacidad jurídica; por «persona como un todo», por el contrario, un individuo que ha conseguido del reconocimiento intersubjetivo ante todo su identidad como «particularidad». Pero, por otro lado, en ese camino en el que los sujetos logran mayor autonomía, también debe crecer en ellos la conciencia acerca de su recíproca dependencia [comunidades sociales] (p. 36).

En fin, en Hegel es fácil percibir que estamos destinados unos a otros y, a la vez, es importante reafirmar la individualidad. La clave está en encontrar puntos de interacción entre los individuos y sus comunidades y el Estado y sus ciudadanos libres. Así pues, la totalidad del otro aparece ante mí, «si es reconocida o respetada, eso solo puedo saberlo, por la fenomenalidad de la acción del otro frente a mi totalidad» (p. 41).

4. A manera de conclusión

En sociedades pluralistas democráticas, el conflicto es el ADN de una ciudadanía vital, madura y participativa. Las reivindicaciones de justicia deben llevarse al foro público, a la discusión abierta con argumentos y un discernimiento ético que propicie la búsqueda de un bien público que favorezca a la ciudad y sus desafíos.

Lo que nos hace falta es más democracia y una mayor cultura política, además de una interpretación audaz y dinámica de la realidad sociohistórica que permita entenderla como acontecer «conflictivo» dentro de un contexto teórico crítico, emancipatorio y liberador. Asimismo, se debe valorar más la cultura como escenario propicio para relativizar un poco más el mundo material y así poder entender, en toda su amplitud, la lucha por la libertad y la justicia de los pueblos conforme a su dignidad y reconocimiento.

Bibliografía

Fraser, Nancy (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.

Hampshire, Stuart (2002). *La justicia es conflicto*. Madrid: Siglo XXI.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1997). *Fenomenología del espíritu*. Bogotá: FCE.

Hobbes, Thomas (1995). *Leviatán*. Madrid: Alianza.

Hobbes, Thomas (2011). *Leviatán*. Buenos Aires: Losada.

Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.

Honneth, Axel (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica.* Madrid: Katz.

Honneth, Axel (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.

Honneth, Axel (2014). *El derecho de la libertad*. Madrid: Katz.

Rawls, John (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.

El reconocimiento como presupuesto del lenguaje, de la intersubjetividad y del sujeto moral

Julio de Zan
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Buenos Aires

El término «reconocimiento» adquirió rango filosófico a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, a partir de Fichte y, especialmente, con Hegel. Estos antecedentes son bien conocidos, pero el significado del término en aquellos filósofos del idealismo alemán se ha oscurecido o ha sido dejado de lado. Me parece que puede resultar interesante volver a las fuentes para confrontar con ellas las actuales teorías del reconocimiento. Este artículo se ocupa, en primer término, de recuperar el significado histórico-filosófico de la figura fenomenológica de la lucha por el reconocimiento en el pensamiento de Hegel. Esta interpretación se realiza desde un punto de vista ligado al giro lingüístico de la filosofía del siglo XX, el cual permite explicitar de otra manera los resultados de la reconstrucción de Hegel para la explicación de los presupuestos de la filosofía teórica. Se examina la comprensión del reconocimiento como una condición necesaria de la posibilidad del significado y de la validez intersubjetiva del saber en general. Se revisa, finalmente, la relación y la diferencia entre el paradigma moral del reconocimiento y la filosofía política, y se confrontan las propuestas de actualización del modelo de la

lucha por el reconocimiento como principio ético en los planteamientos de Axel Honneth y Paul Ricœur[1].

1. Reconocimiento e intersubjetividad en Hegel

Ludwig Siep, en su ya clásico libro sobre el tema, había puesto de relieve que el reconocimiento es el principio fundamental de la filosofía práctica de Hegel en Jena (1979). Sin embargo, considero que habría que ampliar esa comprensión para decir que la significación del reconocimiento va más allá de Jena y de la filosofía práctica, porque es también el presupuesto básico para explicar la realidad de la comunicación y el funcionamiento del lenguaje. En el contexto del giro pragmático de la teoría del significado y del conocimiento, hay que decir, por tanto, que el reconocimiento es también un supuesto de la filosofía teórica y del saber en general, porque se trata del elemento constitutivo fundamental de la intersubjetividad humana.

En el llamado sistema de la madurez, el método de Hegel es más analítico-conceptual y la tematización explícita de esta figura fenomenológica tiene un lugar menor. Sin embargo, el modelo dialéctico del reconocimiento está presente en el propio concepto de espíritu, clave de toda su filosofía. «Al pensar Hegel el espíritu, incluso más tarde, como el estar consigo mismo en el ser-otro (*Beisichselbstsein im Anderssein*), en esta dinámica interna está actuante siempre precisamente el reconocimiento» (Düsing, 1986, p. 307)[2].

La figura de la lucha por el reconocimiento en los escritos del Hegel de Jena no es un modelo descriptivo de una situación primitiva ni de las

[1] La exposición del pensamiento de Hegel está centrada en su «filosofía del espíritu» de 1803-1804, pero tiene en cuenta también las versiones posteriores del tema del reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Este artículo es parte de un estudio anexo a la traducción de los mencionados escritos tempranos de Hegel en Jena, de próxima aparición.

[2] Todas las traducciones son mías.

luchas sociales y políticas en la sociedad civil y en el Estado moderno. No tiene una determinada referencia empírica, aunque el lenguaje de la exposición use términos y relaciones tomados de diferentes contextos históricos. En su significado fundamental, se trata de una reconstrucción racional de los presupuestos o condiciones de posibilidad del proceso de formación de la intersubjetividad humana, o del logos en general (en cuanto lenguaje y razón), de la apertura universal de la conciencia, de la formación del espíritu y de la superación del estado de naturaleza mediante la creación de la sociedad civil.

La filosofía contemporánea se ha planteado de nuevo en el nivel teórico (o gnoseológico) el problema de cómo es posible el conocimiento de los otros «sujetos en cuanto tales». Pero este saber no es un mero conocimiento objetivo, sino que se trata de la relación intersubjetiva del reconocimiento, que es una forma de «interacción» en la que intervienen sentimientos como la simpatía y el respeto moral del otro como persona.

El reconocimiento implica la existencia de la intersubjetividad. De manera semejante a Fichte, y como después también lo hace Husserl, Hegel no considera, sin embargo, la existencia de la intersubjetividad como algo simplemente dado (o como una experiencia inmediata) y se propone, entonces, demostrar cómo se produce, para un individuo autoconsciente, la génesis del significado de la expresión «otra autoconciencia». La exposición de la génesis de este significado no es, empero, para Hegel, ninguna deducción a partir del ser ahí (*Dasein*) del otro, como tampoco lo era en la teoría fichteana de la exhortación (*Aufforderung*) y no lo será en la teoría de la apresentación de Husserl (1986, p. 313).

El reconocimiento mutuo es el primer paso de la construcción de la comunidad intersubjetiva, la cual, para el Husserl de las *Meditaciones cartesianas*, es «la única garantía del mundo objetivo, el cual aparece como el correlato de la intersubjetividad que lo constituye»[3].

[3] María Elena Candioti, 1996. Tesis inédita sobre Husserl. Universidad Católica de Santa Fe.

El Hegel de Jena ha mostrado de manera muy convincente que la explicación de la *Anerkennung* no es un problema gnoseológico, de conocimiento o de fundamentación, sino una cuestión que se plantea ante todo en la acción y que se resuelve en el campo de la praxis como una victoria recíproca sobre el encapsulamiento egocéntrico de las individualidades. El aprendizaje del reconocimiento «del otro como sí mismo y de sí mismo como un otro» es condición de la intersubjetividad, del lenguaje y lo que nos constituye también, al mismo tiempo, como sujetos morales y como personas. La génesis originaria del reconocimiento no se puede explicar, por lo tanto, a partir de la comunicación o del discurso, ni a partir del derecho o de una actitud moral del sujeto, porque todas esas explicaciones incurren en petición de principio.

El relato de la lucha por el reconocimiento no es, entonces, la descripción de un estado real existente en algún momento histórico, sino que se trata de la reconstrucción de las condiciones que tienen que ser pensadas para explicar la salida del estado de naturaleza y la creación del mundo social, del derecho y del Estado. El «estado de reconocimiento mutuo» entre los seres humanos y la intersubjetividad no son fenómenos naturales, algo simplemente dado en la experiencia; por tanto, hay que reconstruir el proceso que explica cómo ha sido posible esta transformación esencial y su reproducción en el tiempo. El reconocimiento o la comprensión del significado de la expresión «otra conciencia» es el presupuesto de la creación del mundo intersubjetivo y de todos los significados. El espacio entre los sujetos que se reconocen es el lugar en el que se produce a lo largo de la historia la construcción cooperativa de los significados intersubjetivos del lenguaje en general.

En el primer capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant decía que «el concepto moral de la buena voluntad ya se encuentra en el sano entendimiento y no necesita ser enseñado» (AA IV, p. 397) sino solamente aclarado y bien formulado para que pueda desarrollarse y regir nuestras prácticas. Pero el «sano entendimiento» de Kant, en el que encontramos ya dado ese sentido moral de la justicia

consistente en tratar a los demás conforme a la misma regla con la que queremos ser tratados, es un entendimiento ya formado en nosotros, que en alguna medida se ha naturalizado, pero que no es un fenómeno de la naturaleza, sino un resultado de la historia y de una civilización que ha aprendido a reconocer al otro como fin en sí mismo, que no debe ser instrumentalizado. La reconstrucción hegeliana se puede leer precisamente como la genealogía de ese «entendimiento» y de ese «nosotros» al que se remitía Kant, la explicitación de los presupuestos o las condiciones de posibilidad de la transformación que ha dado lugar al desarrollo de la moralidad y de la racionalidad constitutivas de lo humano.

En el despertar primigenio de la conciencia de sí, escribe Hegel, «el todo» es la conciencia y su propio mundo; «ella es el ser ideal del mundo», y toda singularidad, o toda cosa, es para ella, o «es solamente esto, que es lo que es con referencia a mí» (GW 6, pp. 307-308). El otro aparece a la conciencia como parte de su propio mundo, como otro objeto más de la propia conciencia. Estas conciencias no se reconocen todavía recíprocamente como sujetos y fines en sí mismos en el sentido de Kant y, en tal situación, no hay ninguna posibilidad para la intersubjetividad ni para la moralidad o el *moral sense*.

2. La lucha por el reconocimiento como lucha a muerte

La lucha a muerte del estado de naturaleza —la cual, para nosotros (los que hablamos y reflexionamos con Hegel sobre ella), aparece retrospectivamente como una lucha por el reconocimiento— no era una lucha por el reconocimiento para los propios actores involucrados en ella. El reconocimiento recíproco universal es un resultado no buscado, que se produce como consecuencia de la contradicción del objeto del deseo y, por tanto, de la imposibilidad de realizarlo. Esta lucha no se puede interpretar, entonces, como una acción moral, una lucha por la justicia, por los derechos, o por la libertad, ni siquiera, como una acción estratégica regida por el cálculo racional, sino que es un juego de fuerzas en el que cada

uno busca la exclusión del otro de su propio mundo, o su reducción a la esclavitud, es decir, a la categoría de instrumento de sí mismo. Esta lucha a muerte del estado de naturaleza es «anterior» al descubrimiento de la idea de lo justo o de lo injusto y de los derechos. Se trata de matar o morir. El otro, el extraño, ajeno a su grupo de pertenencia, aparece a la conciencia primitiva como una amenaza y un desafío para su identidad, para su propio ser como conciencia y para su propio mundo como totalidad del ser para sí de la existencia. El conflicto es radical, ontológico o existencial.

Las autoconciencias egocéntricas que se enfrentan en el estado de naturaleza quieren ser reconocidas como totalidades absolutas, pero lógicamente no pueden reconocer al otro de la misma manera. No saben que el reconocimiento, si no es recíproco, no puede ser real. Y como cada uno quiere lo mismo, este es el origen de esa lucha. En esta relación, el reconocimiento de una autoconciencia solamente es posible mediante la exclusión o la muerte de la otra. «Cada uno tiene que buscar la muerte del otro; yo solamente puedo reconocerme como esta totalidad singular en la conciencia del otro […] como quien, en mi acto de excluir al otro, soy totalidad excluyente que busca la muerte del otro» (GW 6, p. 310).

En el estado de naturaleza, la muerte violenta con la que se enfrenta la conciencia es —dice Hegel— o bien la muerte de su singularidad natural o bien la muerte de la conciencia como totalidad absoluta del ser-para-sí del mundo y el absoluto sometimiento, que es el ser-para-otro. Esta última alternativa es ya una primera forma de reconocimiento, pero unilateral, sin reciprocidad y, por tanto, más aparente que real (W 10, §433). Un sometimiento voluntario, por temor, que no significa respeto moral. La caída en la relación de dominación y servidumbre es, para nosotros (*für uns*), una situación de «la más absoluta injusticia» de ambas partes. El reconocimiento del esclavo carece también de significación valiosa para el orgullo del amo. El reconocimiento deseado del singular como totalidad entraña, por tanto, una «contradicción absoluta». Ambos extremos de la disyuntiva planteada son diferentes formas del mismo fracaso de esta lucha por el reconocimiento. Y, sin embargo, la experiencia del rodeo

que se describe con la figura del amo y el esclavo es un avance, porque la formación de esta estructura social primitiva pone fin de hecho a la violencia de la guerra y evita la muerte de ambos. El señor «deja vivir» al esclavo que se ha sometido a su servicio. Esta relación evolucionará finalmente hasta la *Umkehrung* o inversión de la relación de dominación y servidumbre.

La superación de las contradicciones de esta lucha y de la estructura de la relación de dominación tiene que pasar por la experiencia límite de la muerte. Para poder reconocer a la otra autoconciencia como autoconciencia independiente y centro de su propio mundo, cada una tiene que morir a sí misma. Pero, ¿cuál es esta forma de conciencia que tiene que morir? En esta descripción parecen superponerse rasgos del egocentrismo natural del yo empírico en sus primeras etapas evolutivas ontogenéticas y filogenéticas y la autoafirmación hiperbólica de la conciencia o del yo trascendental en la moderna filosofía del sujeto, a partir de Descartes. Estas son las formas de la conciencia que tienen que morir. Mediante esta muerte se ganará la dignidad y la libertad. Difícilmente pueda encontrarse una formulación más fuerte de la crítica al egocentrismo y su negatividad criminal. Sin embargo, mientras no se haya alcanzado el reconocimiento, no puede hablarse todavía de crimen o de injusticia de la dominación y de la reificación.

Es claro, entonces, que el significado fundamental de los análisis de Hegel en estos textos no es ético-normativo, sino más bien ontológico, o «genealógico», en el sentido de la reconstrucción de la lógica de esta historia (o prehistoria) de la génesis del espíritu en el mundo. El uso del lenguaje que hace Hegel en las lecciones de Jena no es axiológico o normativo, sino fenomenológico o explicativo, y los textos se podrían ubicar en el corpus del realismo político; aunque no hablan tampoco todavía de política, podría decirse que se trata de una «protopolítica» o del proceso filogenético de una «antropología política».

El resultado inmediato de aquella lucha a muerte será, sin embargo, lo contrario de lo que los contendientes buscaban, porque ambos

se ven necesariamente llevados hasta la aniquilación de la pretendida autoconciencia absoluta, egocéntrica o solipsista. Y por la mediación de esa «negatividad» se produce, al final, el efecto no buscado del reconocimiento recíproco, en cuyo contexto comienza la historia de la formación del lenguaje, del espíritu, de la moral, del derecho y de lo político.

La consecuencia fundamental del reconocimiento del otro como autoconciencia independiente es un descentramiento radical de la propia conciencia, la crisis y el derrumbe de la concepción del mundo centrada en el sujeto. Ello hace posible la apertura de la intersubjetividad, del sentido y de la validez universal del lenguaje humano, y del discurso racional sobre las pretensiones de validez de la verdad y la justicia. El estado de reconocimiento (*Anerkanntsein*) es el presupuesto de toda conducta social conforme a reglas y del juego de respetar en general reglas, que es un rasgo definitorio del lenguaje y de toda forma de racionalidad. En la sociedad civil, la moral y el derecho ponen límites, regulan las luchas sociales y deben procurar la paz social haciendo respetar los derechos[4]. Sin embargo, en su forma originaria, la lucha por el reconocimiento es anterior a la moral y al derecho, y tiene que elaborarse y resolverse por la vía de sus propias contradicciones inmanentes, sin recurso a esas instancias normativas, porque el punto de vista moral y la idea misma de regla presuponen el reconocimiento del otro, la intersubjetividad, y lo que se quiere reconstruir mediante la figura de la lucha a muerte es precisamente la génesis de este punto de vista.

3. Las luchas sociales y políticas por el reconocimiento

Dada la significación en cierto modo trascendental del reconocimiento como presupuesto o condición de posibilidad del punto de vista moral y de los derechos, las luchas por la libertad, por la dignidad o por la

[4] Cuando hablo de «los derechos», me refiero a los derechos humanos en general, como derechos morales, y a los derechos fundamentales del sistema jurídico (derechos civiles, sociales y políticos). Véase Alexy (2001).

identidad en la sociedad civil se comprenden también como otras formas derivadas de lucha por el reconocimiento. Los derechos del hombre y de los ciudadanos, los derechos sociales, las conquistas de la igualdad y la superación de diferentes formas de discriminación son logros de las luchas sociales reconocidas como parte de los juegos políticos legítimos de la democracia.

Al respecto, en la *Enciclopedia*, Hegel aclara lo siguiente:

> Para descartar los habituales malentendidos acerca de la situación que acabamos de esbozar, tenemos que hacer nosotros aquí también la observación de que la lucha por el reconocimiento, llevada en la forma mencionada hasta el extremo de la lucha abierta, solamente puede tener lugar en el puro *estado de naturaleza* en el que los hombres se enfrentan como meros seres singulares. La sociedad civil y el Estado en cambio han alejado de sí aquella forma de lucha, porque en ellos existe ya precisamente aquello que es el resultado de esa lucha, a saber, el estado del reconocimiento recíproco (W 10, §432).

Está implícito ya, sin embargo, en las citadas expresiones que, si bien «aquella forma» de «lucha abierta» (es decir, violenta y a muerte) no podría tener lugar, en principio, en el marco del Estado de Derecho de la sociedad civil (porque sería la destrucción de estas instituciones), queda abierta la alternativa de otras formas de lucha posibles, las cuales pueden ser necesarias también dentro del Estado de Derecho democrático para reivindicar el reconocimiento efectivo y más consecuente de los derechos, pero también para lograr mayores avances, niveles más elevados o más exigentes de reconocimiento, o para reclamar el reconocimiento de nuevos derechos frente al Estado y en la sociedad civil. En la *Filosofía del derecho* recuerda Hegel, precisamente, al tratar el contrato, que es la figura central del derecho «presupone el reconocimiento recíproco, *como todas las otras relaciones e instituciones del espíritu objetivo*» (W 7, §71, Observación; las cursivas son mías). A su vez, en el tratado sobre el espíritu subjetivo de la *Enciclopedia*, se ve precisado a anticipar esta observación sobre el espíritu objetivo: «La lucha por el reconocimiento y el sometimiento bajo un señor

es la aparición fenoménica a partir de la cual ha surgido la vida en común de los hombres y el comienzo de los Estados», pero bajo la forma de *la violencia*, la cual «no es su principio sustancial» (W 10, §433). El agregado de las lecciones al citado parágrafo de la *Enciclopedia* se refiere a la falta de reconocimiento «del hombre en cuanto tal» en la historia. Por eso, «en los Estados de la antigüedad había todavía esclavos y surgieron entre los romanos sangrientas guerras mediante las cuales los esclavos buscaban *liberarse y obtener el reconocimiento de sus eternos derechos humanos*» (W 10, §433; las cursivas son mías).

El término «reconocimiento», como se ve, no es unívoco y cobra distintos significados en diferentes contextos. Hay un reconocimiento privado y natural de los singulares en el amor y la amistad, el cual no puede entenderse como resultado de una lucha. En la teoría de la acción social y política se ha criticado, con razón, la aplicación del modelo de los juegos de poder o de la racionalidad estratégica a todas las formas de acción social (De Zan, 2013b, pp. 170-179). Ese reduccionismo no se encuentra en Hegel, pero él tiene en cuenta que hay formas de reconocimiento público y universal (como los derechos civiles, sociales y políticos) que se han conquistado, se sostienen o se recuperan mediante diferentes formas de lucha histórica, incluso dentro del Estado de Derecho. La forma o el nivel del reconocimiento que funda o hace posible el establecimiento del Estado de Derecho —y que tiene, para Hegel, un significado ontológico— es el resultado de otro tipo de lucha teóricamente «anterior» a todas las luchas sociales y políticas, que se comprende como la «reconstrucción racional» de las condiciones de la intersubjetividad y de la sociedad humana. Si bien Hegel ha prestado especial atención a esta forma de la lucha por el reconocimiento en confrontación con la teoría hobbesiana, en la *Filosofía del derecho* el reconocimiento está presente, de forma natural, en la pequeña comunidad, como la familia; en la sociedad civil, mediante la administración de la justicia y la solidaridad de las instituciones gremiales o corporaciones; y, en el plano de lo político, la diferencia del Estado moderno frente al antiguo régimen es el reconocimiento de los derechos

de la ciudadanía dentro del Estado y el reconocimiento político de los pueblos como Estados soberanos en el plano internacional.

Este último nivel del reconocimiento tiene una formulación escueta pero conceptualmente muy precisa al final de la *Filosofía del derecho*: «Un Estado tiene frente a los otros una independencia soberana. Ser en cuanto tal *para los otros*, es decir, *ser reconocido* por ellos es su primera y absoluta legitimación […]. Pero este reconocimiento exige la condición de que reconozca, a su vez, a los otros Estados que lo reconocen, es decir, que los respete en su independencia» (W 7, §331). Suele decirse erróneamente que la concepción hegeliana de la relación internacional entre los Estados retrocede detrás de la idea kantiana de la paz perpetua y sostiene la misma posición de Hobbes, a saber, que en este plano los pueblos se encuentran en el estado de naturaleza, del cual ya no se podría salir. Si tenemos en cuenta, sin embargo, el texto citado, hay que decir que, a la inversa, la existencia misma de Estados soberanos implica que ya se ha salido del estado de naturaleza también en estas relaciones, y que hay un estado de reconocimiento mutuo entre los pueblos, ya que en esto consiste justamente la soberanía. Lo que no es posible ya para Hegel en este nivel (y creo que tampoco para Kant) es contar con una «garantía» del respeto efectivo de la independencia que los Estados soberanos se han reconocido.

4. Un nuevo concepto de lo político

La lucha por el reconocimiento en el nivel «anterior» a las luchas sociales y políticas representa, como se ha explicado, el pasaje del estado de naturaleza al estado civil, el momento de la constitución ontológica del hombre como ser histórico y la creación (*creatio ex nihilo*) de un mundo nuevo, que no es el mundo de la naturaleza, ni se deriva de ella, sino que se le contrapone. Es el mundo de la *Sittlichkeit,* o del *Geist*, el mundo ético o el mundo del espíritu, en el que más tarde se diferencia entre el espíritu subjetivo, el objetivo y el absoluto. ¿En qué sentido hablo de creación de la nada?

Hegel emplea muy reiteradamente en la primera «filosofía del espíritu» el término *Vernichtung* (aniquilación) como primer momento de la acción del espíritu frente a lo dado y natural, y como punto de partida de la dialéctica de la libertad. El desarrollo de la libertad en sentido moderno parte del momento de la negatividad (libertad negativa), o de la ruptura y el distanciamiento no solamente con respecto a la naturaleza sino también con respecto al modelo de la eticidad antigua de las comunidades tradicionales premodernas. El origen o la formación de la polis, o de un pueblo, no puede explicarse ya conforme al modelo aristotélico de un proceso natural, evolutivo y gradual que se ha desarrollado a la partir de la familia y de otras comunidades intermedias de parentesco o de trabajo. La idea de la polis antigua no es abandonada, pero ya no se puede pensar el reconocimiento mutuo en la sociedad civil y en el Estado moderno como algo natural e inmediato. Por otro lado, la diferenciación del individuo autónomo en sentido moderno no llega a madurar mediante el reconocimiento y la unión natural del amor y la amistad en la pequeña comunidad, sino que tiene que pasar por el desgarramiento de la separación y el distanciamiento. La universalización del reconocimiento solamente se puede comprender entonces como resultado de un proceso histórico dialéctico, el cual se desarrolla con otra lógica: no la del sentimiento del amor y la amistad, o de la moralidad, sino la lógica de la lucha o de los juegos de poder. El reconocimiento público universal no se realiza sin el pasaje por este momento de la conflictividad.

La posición ético-política de Hegel se construye justamente mediante la doble crítica y el distanciamiento, tanto de la concepción sustantiva del *ethos* de las comunidades tradicionales, como de la concepción de la moderna filosofía de la conciencia o del sujeto y del construccionismo racionalista de las teorías del contrato social. Esta posición permite considerar a Hegel como un filósofo contemporáneo que reconstruye el principio del reconocimiento como una presuposición fundamental de la intersubjetividad y de la racionalidad teórica y práctica.

Se trata de explicar, incluso, el proceso de la formación o constitución del hombre como animal político y moral, propiedades que en la tradición aristotélica no requerían explicación porque se consideraban como definitorias de la propia naturaleza humana. La radicalidad de estos planteamientos de los autores clásicos de la filosofía política moderna, quienes buscaban «las presuposiciones antropológicas» para responder a la pregunta de cómo es posible la existencia del orden político y la constitución del Estado de Derecho, no está motivada por un interés meramente teórico, sino por el interés práctico de saber cómo hay que hacer para reproducir y mejorar estas frágiles creaciones que no se sostienen por sí mismas, y qué es lo que hay que recordar para evitar el peligro serio de la regresión al estado de naturaleza, el cual está siempre al acecho. El tránsito por la experiencia de sentirse existencialmente amenazado por la presencia de los otros y el miedo a la muerte violenta es un momento real e inevitable para Hobbes, y de otra manera también para Hegel, en el estado de naturaleza. La experiencia de esta situación límite no nos es enteramente ajena tampoco a nosotros en el mundo actual, amenazado por el terrorismo y la inseguridad. Hegel piensa incluso que, en cierto sentido, esta experiencia tiene que llegar hasta su consumación. Esta cuestión no se planteaba en la tradición aristotélica ni en los escritos anteriores de nuestro autor, porque aquella filosofía se apoyaba en un concepto metafísico del derecho natural y del hombre como animal político por naturaleza.

La figura reconstructiva de la lucha por el reconocimiento no tendría ningún sentido en el contexto del paradigma antiguo de la «comunidad» política natural de Aristóteles. Solamente se comprende en el contexto de una sociedad moderna en la que aquel paradigma ya no puede sostenerse, y se tiene que interpretar entonces en confrontación con la teoría política de Hobbes y del contractualismo posterior, porque es otra respuesta a los mismos problemas de la teoría política de la Modernidad sobre la creación de la sociedad.

El estado de reconocimiento recíproco es, para Hegel, el Estado de Derecho, pero la explicación del pasaje de la situación asocial primitiva

del no reconocimiento al Estado de Derecho tiene que dar el rodeo de la reconstrucción racional y la rememoración simbólica de la dura experiencia de aquella lucha. El principio de la constitución de la sociedad no es, sin embargo, como en Hobbes, «el temor» —el miedo a la muerte violenta en la situación de la guerra de todos contra todos y la negociación estratégica del pacto de sumisión a un tercero, el soberano absoluto que atemoriza y domina a todos—. Para Hegel, en cambio, el principio es «el deseo» de ser reconocido, el cual desencadena una lucha en la que vence quien no se deja dominar por el miedo y se expone sin temor a la muerte, porque el reconocimiento vale más que la vida. La experiencia de los vencidos recorre los momentos de a) la angustia ante la muerte, b) la esclavitud del servicio bajo la dominación de un señor y c) el aprendizaje de la disciplina del trabajo forzado por el cual se alcanza d) el dominio de la naturaleza interna y externa.

Mediante la angustia, la servidumbre y el trabajo, el esclavo hace un aprendizaje y alcanza una formación (*Bildung*) que lo transforma esencialmente: «obtiene la sabiduría», escribe Hegel en la *Fenomenología*. El señor, en cambio, ha permanecido ocioso, no ha aprendido a trabajar ni se ha formado a sí mismo. Por tanto, se verá forzado a la postre a reconocer su dependencia del servicio de su esclavo para la satisfacción de sus necesidades. Es a través de una larga historia como esta que se ha hecho posible, primero, la superación de la anarquía primitiva mediante el imperio despótico de la dominación de los señores y el reconocimiento unilateral de la relación amo-esclavo, que instituye la paz social, pero mediante la sumisión de los vencidos y la privación de su libertad. Finalmente, con la posterior inversión (*Umkehrung*) de la relación de dominación y servidumbre se obtiene el estado de reconocimiento recíproco y se conquista la libertad.

El concepto de la inversión de la relación de dominación que produce el salto cualitativo en la historia no se tiene que pensar como una «inversión relativa» de las posiciones, en la que el antiguo amo se transforma en esclavo del esclavo, sino como una «inversión absoluta» que suprime la estructura

misma de la relación de dominación y la reemplaza por el reconocimiento recíproco de los derechos humanos de todos como personas. Esta forma de reconocimiento y la conquista de la libertad no se tienen que entender, sin embargo, como acontecimientos que ya se cumplieron y han alcanzado su plenitud, sino como el sentido y el fin de todo el proceso de la historia.

La institución del Estado de Derecho no se puede comprender, entonces, como el resultado de un pacto social que hace cesar de una vez, en un momento dado, el estado de guerra de todos contra todos y las formas de dominación y servidumbre. El reconocimiento es un proceso histórico de aprendizaje largo y complejo que está siempre inconcluso y no puede hacer desaparecer nunca la conflictividad. Esta no es, sin embargo, para Hegel, el estado originario de la relación entre los seres humanos. El deseo de reconocimiento presupone que el individuo ya sabe lo que es el ser-reconocido, porque lo ha vivido en la relación de los sexos y en las pequeñas comunidades en las que el reconocimiento es un «sentimiento natural», pero está limitado a «un nosotros» particular y no alcanza el punto de vista universal de la moral y los derechos.

La primera «filosofía del espíritu» no presenta una confrontación explícita directa con Hobbes. Pero, llamativamente, la página del manuscrito en la que Hegel comienza a discutir la formación de la sociedad y de la unidad política comprendida simbólicamente como el espíritu de un pueblo tiene un agregado de puño y letra del autor en el margen superior, en el que leemos lo siguiente: «No se trata de ninguna construcción artificial (*compositio*), de ningún contrato, o pacto originario, ya sea tácito o explícito» (GW 6, p. 315). Esta enfática anotación nos da la clave del contexto en el que hay que interpretar la teoría hegeliana sobre el reconocimiento y la formación de la unidad política de un pueblo: a saber, el contexto del debate con la teoría contractualista que predominaba en su época y que no ha dejado de ser la teoría hegemónica.

El citado agregado marginal refuerza y precisa el argumento que ya estaba en el cuerpo del texto originario cuando explica por qué no se puede salir de la situación radicalmente conflictiva del no reconocimiento

mediante acuerdos de palabra tácitos o explícitos, «ya se trate de aseveraciones o amenazas» (GW 6, p. 308), es decir, mediante el uso comunicativo o estratégico del lenguaje. La violencia de la lucha es muda: en este caso, no porque la conversación ha fracasado, sino porque el uso del lenguaje y su funcionamiento presuponen, como se ha dicho, el reconocimiento de los interlocutores como tales y esto es lo que no existe aún en el contexto del puro estado de naturaleza. Ya los gestos primarios de los que nacen el lenguaje y el entendimiento intersubjetivo presuponen el reconocimiento; incluso en el ámbito de la sociedad civil, quien no es reconocido no tiene el uso de la palabra y no es escuchado como interlocutor válido. El dar la palabra y el escuchar al otro presupone pragmáticamente el reconocimiento o es, precisamente, la práctica fundamental y la manifestación esencial del estado de reconocimiento mutuo.

La lucha a muerte en cuanto tal no existe naturalmente en las especies animales, las cuales permanecen en el estado de naturaleza; esta lucha marca, por ende, el comienzo de la diferenciación de la conciencia. La explicación de Hegel se puede reducir a una disyuntiva simple: la conciencia como totalidad absoluta es única o no es, y el reconocimiento del otro es la aniquilación, sin alternativas, de esta forma de conciencia como el absoluto ser-para-sí.

5. Realismo político frente a moralismo

Quiero plantear ahora algunas cuestiones que no están formuladas de manera explícita en los escritos de Hegel, pero que tienen claras respuestas si le son planteadas al autor por una lectura actual interesada en los debates contemporáneos en torno al realismo y al moralismo en la filosofía política. Estas cuestiones forman parte también de la actual disputa de las interpretaciones del paradigma hegeliano del reconocimiento.

Una primera pregunta es si la lucha por el reconocimiento es moral o política. La pregunta tiene sentido en relación a las luchas sociales con el Estado de Derecho. A ello me voy a referir enseguida. Pero ya se ha visto que, en el nivel fundamental en el que reconstruye especialmente

Hegel la lucha por el reconocimiento —el contexto del pasaje del estado de naturaleza al Estado de Derecho—, la lucha no es una acción moral ni política. No es ni una ni otra cosa, porque se sitúa en un nivel previo a la formación del sujeto moral y a la constitución de lo político.

El debate contemporáneo entre el realismo y el moralismo en la teoría política replantea el problema del comienzo y de la permanencia del orden político como un problema empírico de la construcción política del poder institucional del Estado. Voy a discutir brevemente la contraposición un poco simplista del realismo y el moralismo en el esquema clasificatorio de las teorías políticas que construye Bernard Williams en su libro titulado *En el comienzo era la acción*[5] (el título es usado aquí como lema del realismo político, pero la expresión es del *Fausto* de Goethe, en donde la frase tenía otras profundas connotaciones teológicas y metafísicas). Desde el punto de vista del realismo del citado autor, se pueden distinguir diferentes tipos de moralismo. Sin embargo, todos presuponen la prioridad de la moral sobre el derecho y la política, y consideran a las dos últimas como distintas formas de moral aplicada.

El «realismo político» parte, en cambio, según Williams, de la diferencia y de la autonomía de la política frente a la moral y considera que el primer asunto político es puramente fáctico y no moral, a saber, la cuestión de la formación, o constitución, del poder soberano.

Se trata, en términos hobbesianos, de respaldar la solidez del orden, la seguridad, la protección, la confianza y las condiciones de cooperación. Este es «el primer asunto» porque resolverlo es la condición para resolver, incluso para plantear, cualquier otro asunto político. Pero no es el primero (lamentablemente) en el sentido de que, una vez resuelto, ya no tenga que ser encarado nuevamente (y se pueda proseguir sin más con el resto de la agenda), sino que el primer asunto estrictamente político es algo que tiene que ser resuelto de nuevo «todo el tiempo» (2012, p. 27).

[5] He elegido arbitrariamente las definiciones de un analítico como Williams, pero podría tomar también, por ejemplo, textos de autores del realismo político como Carl Schmitt o Chantal Mouffe, para mencionar otros dos politólogos de tendencias ideológicas muy diferentes, y su confrontación con Hegel arrojaría los mismos resultados.

Atendiendo literalmente a esta definición del realismo, la teoría política de Hegel —la cual tiene como punto de partida la lucha por el reconocimiento y presupone el actual estar siendo reconocido en el Estado de Derecho— es una teoría claramente realista y tiene especialmente en cuenta, además, que ese primer asunto de lo político es algo que, como escribe Williams, «tiene que ser resulto de nuevo todo el tiempo». Este asunto no es, sin embargo, meramente fáctico y no es el mismo en el que piensan Hobbes y Williams —la formación del poder estatal y la entronización de un soberano—, sino algo en cierto modo anterior y más fundamental, que es la constitución de la unidad política y la formación del espíritu del pueblo, o de una voluntad general, en el sentido de Rousseau. Este es otro concepto de lo político, el cual presupone la diferencia y la prioridad de lo político frente a lo estatal.

La definición del realismo de Williams alcanza para explicar la paz social y el orden de la relación de dominación «despótica» de los Estados primitivos o de la estructura preestatal de la relación amo-esclavo, pero es insuficiente para comprender el concepto de «lo político» y del poder, si hacemos jugar la contraposición aristotélica —que también usa Hegel y es esencial en la democracia— entre dominio político y dominio despótico. La reconstrucción racional de la lucha por el reconocimiento explica también de manera realista la salida del estado de naturaleza y el cese de la lucha mediante la dominación de los señores. Pero, cuando muestra que el principio del poder no está en la fuerza ni en la voluntad de mando, sino en el reconocimiento y la obediencia, Hegel concibe una estructura de relaciones dialécticas que aplica a partir de esta figura para explicar cómo se puede superar la dominación en todos los campos de la conflictividad humana. De esta manera, se esboza una concepción de la dialéctica del mando y la obediencia en la teoría política que permite comprender la construcción o legitimación democrática del poder político real (De Zan, 2013b, capítulo IV). La dialéctica de la relación amo-esclavo es el modelo de la inversión de las relaciones de poder político implicada en el concepto de la soberanía popular, en la idea marxista de la revolución

social y en la teoría de la democracia radical, aunque el propio Hegel no haya sacado todas estas consecuencias de su descubrimiento dialéctico para la filosofía política.

La estrechez de la división de las teorías políticas entre teorías moralistas y realistas dificulta la comprensión de las relaciones entre moral, derecho y política en autores clásicos de la filosofía antigua y moderna —como Aristóteles, Rousseau, Kant y Hegel—. En estos autores la autonomía de la política no es incompatible con la idea de la complementariedad y la interdependencia de la ética, la moral, el derecho y la política, e, incluso, con la prioridad relativa de cada una de ellas bajo distintos puntos de vista teóricos y en diversas situaciones o contextos de acción.

Es un lugar común la crítica del «moralismo kantiano», por lo cual quiero abrir un paréntesis para mostrar que el propio Kant tiene que ser considerado como un filósofo político realista que concibe la política y el derecho como campos que no solo son funcionalmente autónomos con respecto a la moral, sino que son anteriores a ella, porque el desarrollo de la moralidad y la existencia de una «comunidad ética» no es posible si no en una sociedad con Estado de Derecho y un buen gobierno (De Zan, 2013a, pp. 95-135). Como Kant afirma en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, «[e]l presupuesto de la comunidad ética es un Estado de Derecho civil y político (*ein rechtlichbürgerlischer [politischer] Zustand*)». El gran filósofo de la moralidad marca con fuerte sentido crítico el hecho de que, «aunque en las sociedades políticas existentes ya hayan salido del estado de naturaleza *jurídico*, los ciudadanos políticos en cuanto tales se encuentran [todavía] en *estado de naturaleza ética*» (1991a, p. 754; 2001, p. 120). Como filósofo de la Ilustración, Kant niega expresamente que sea atribución de la ley jurídica y de la autoridad política estatal tratar a los ciudadanos como menores de edad, ejercer una coerción moralizante o prescribir a los ciudadanos cuál es su propio bien. El primer «Apéndice» al escrito sobre *La paz perpetua* comienza con la aseveración solemne de que «no puede existir ninguna discrepancia entre la política como teoría del derecho aplicada y la teoría moral» y, por consiguiente, «no puede

haber conflicto entre la teoría y la práctica» (AA VIII, p. 370). Pero en lo que sigue se ocupa de advertir que, en el campo de lo político, no es necesario ni posible, o por lo menos no es realista ni prudente, presuponer que los ciudadanos en cuanto tales, o los sujetos del derecho, sean de hecho también morales. Desde el punto de vista jurídico-político solo es necesario que los ciudadanos se vean coaccionados a cumplir la ley, sin importar si lo hacen por interés, por oportunismo, o por deber. El buen funcionamiento del orden jurídico y la paz social no pueden presuponer la virtud. Las leyes jurídicas y el juego de la política tienen que poder funcionar independientemente de la moral, mediante «mecanismos» como el equilibro de una ecuación de intereses, el respaldo de los controles recíprocos de los propios actores, la amenaza de las sanciones previstas en la las leyes y la garantía de la fuerza pública de un poder estatal efectivo. «Si bien el hombre no puede ser obligado a ser moralmente bueno, sí está obligado a ser un buen ciudadano. El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios (aunque esto suene muy fuerte) siempre que tengan entendimiento […], pues [cuando se habla del Estado] no se trata del perfeccionamiento moral del hombre, sino del *mecanismo de la naturaleza*» (AA VIII, p. 366; 1991b, p. 38; las cursivas son mías).

La reconstrucción hegeliana de la génesis del Estado de Derecho mediante la figura de la lucha por el reconocimiento en el estado de naturaleza replantea de otra manera el mismo problema de Hobbes: cómo salir del estado de naturaleza y evitar el retorno a, o la recaída en, esa situación. Su respuesta se mantiene en el plano del realismo filosófico político de la explicación, pero el proceso de formación (*Bildung*) del sujeto moral y del mundo ético-social (*Sittlichkeit*), que comienza con la lucha por el reconocimiento, tiene, para Hegel, un complejo desarrollo histórico, el cual pasa por la pacificación por medio de la dominación amo-esclavo y la inversión de esta relación. Este relato de Hegel es más realista que el relato de las teorías del contrato social.

6. Las lecturas del reconocimiento en Honneth y en Ricœur

El libro de Honneth sobre *La lucha por el reconocimiento* (1992) se propone el objetivo de corroborar una hipótesis inicial interesante que podría enunciarse del siguiente modo: para el análisis de los conflictos sociales es más comprensiva y productiva la figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento que las teorías estándar del conflicto, de raíz hobbesiana, o el modelo marxista de la lucha de clases. Los modelos estándar describen las confrontaciones sociales en los términos de luchas de intereses o de derechos. El modelo del reconocimiento, en cambio, no reduce la conflictividad a estas perspectivas económicas y estratégicas o jurídicas, sino que es más amplio y se encuentra abierto a una teoría social comprensiva de sentimientos y valores. En la teoría del reconocimiento se reactualiza la tesis que proviene de San Agustín, recuperada por Max Scheler, en torno a la prioridad del sentimiento o del deseo, como en Hegel, sobre el conocimiento del otro: «En la conducta social existe una primacía al mismo tiempo genética y categorial del reconocimiento sobre el conocimiento, de la implicación (o el interés) frente a la aprehensión desinteresada de otra persona» (Honneth, 2007, p. 83).

La orientación que marca el subtítulo del libro de Honneth —*Hacia una gramática moral de los conflictos sociales*— ha planteado dificultades. La figura de la lucha por el reconocimiento es leída por el autor como el relato de «un acontecimiento ético (*ein sittliches Geschehen*)» y la lucha aparece entonces «como un medio moral (*als ein moralisches Medium*)» (1992, p. 32). Si es correcta la hermenéutica del relato de mi exposición, no puede hablarse de una gramática ni de una semántica moral de esta lucha porque, como ha explicado Wittgenstein, «uno solo no puede seguir una regla» y el juego de una lucha a muerte es en sí un «juego» que no tiene reglas.

Hegel ha escrito diversas versiones de la lucha por el reconocimiento en diferentes períodos de la evolución de su filosofía. La lectura de Honneth

privilegia la del llamado *Sistema de la eticidad*, manuscrito de comienzos del período de Jena, porque interpreta que el abandono de los presupuestos ético-políticos de aquel escrito, inspirados en la idea aristotélica de la polis antigua, ha oscurecido en las versiones posteriores el significado moral intersubjetivo de la lucha por el reconocimiento. Los presupuestos de la filosofía antigua no son, sin embargo, intersubjetivistas sino metafísicos, sustancialistas o naturalistas. Los clásicos antiguos no se habían planteado, por tanto, los problemas de la constitución de la intersubjetividad, ni sus presupuestos lingüísticos pragmáticos. Por eso, no encontramos nada semejante o equivalente a una lucha por el reconocimiento, ni tenía sentido pensarlo en ese contexto teórico.

Honneth presenta un amplio desarrollo de los diferentes niveles y formas del reconocimiento en la familia, en la sociedad civil y en el Estado. Su desarrollo va más allá de las exposiciones de Hegel, a partir de aportes convergentes de algunos filósofos contemporáneos y de teorías empíricas de la sociología y la psicología. Los pasos enumerados son comprendidos por Honneth como instancias del proceso de socialización dentro del Estado de Derecho. Empero este autor ya no se plantea el problema de la constitución y la reproducción del propio Estado de Derecho y critica la reconstrucción de la lucha por el reconocimiento como salida del estado de naturaleza en el pensamiento de Hegel, porque este paso «no está concebido como un progreso intramundano (*als einen innerweltlichen Vorgang*) que haya tenido lugar en el contexto de determinadas condiciones contingentes de la socialización humana, sino como una cuestión metafísica» (1992, p. 108), sin corroboración empírica y, por tanto, incompatible con el paradigma posmetafísico de la filosofía actual. Estos puntos de vista del autor parecen dar por supuesta una teoría empirista del conocimiento, pero no podemos entrar en esa discusión filosófica en este artículo.

El libro de Paul Ricœur *Caminos del reconocimiento* (2006) comprende un recorrido lexicográfico de los usos del término en la historia de la filosofía y se estructura en tres estudios. El primer estudio, «El reconocimiento como identificación», propone lo siguiente: reconocer

es distinguir algo de algo, identificar, excluir y no confundir; todos estos verbos pueden referirse a cosas, pero también a personas —como cuando podemos desconocer y nos cuesta identificar o reconocer a alguien que no hemos visto en mucho tiempo—. El segundo estudio es sobre «El reconocimiento de sí», en el que ahora «es uno mismo el que ocupa el lugar del otro». Yo me reconozco en la mirada del otro que me identifica. Los verbos usados en el punto anterior se aplican ahora también a nosotros y no solamente por parte de los otros. En este estudio, Ricœur retoma algunos temas recurrentes de su fenomenología, como la memoria y el olvido, la promesa, la fidelidad y la propia identidad, no ya en el sentido del *idem* latino, que es ser siempre igual, sino la identidad reflexiva del *ipse*, la identidad moral del sí mismo que mantiene su palabra y se hace responsable. En el tercer estudio sobre «El reconocimiento recíproco», el objeto es «la dialéctica de la reflexividad y la alteridad» y el reconocimiento de *sí mismo como un otro*, que es el título de otro libro de 1990, a mi juicio el más importante del filósofo francés.

El capítulo IV del tercer estudio —«Nuevas actualizaciones del argumento de Hegel en Jena»— está concebido «como un diálogo con Honneth», en el cual sus propias contribuciones —dice Ricœur— oscilan entre la propuesta de agregados complementarios y la discusión crítica de algunos aspectos que preparan su argumento final «contra el énfasis exclusivo puesto en la idea de lucha, a la búsqueda de experiencias de reconocimiento de carácter pacífico» (2006, p. 273). La propuesta es desvincular el significado moral del reconocimiento de su relación estructural con la lucha. No obstante este distanciamiento de la tesis de Honneth, Ricœur se atiene a su lectura de Hegel.

El lenguaje de «las luchas morales» resultaba, lógicamente, por lo menos problemático e inquietante para Ricœur. Por más que Honneth se preocupe por separar el concepto de «lucha» de su conexión con la violencia, habría que decir incluso que la lucha es siempre una confrontación de fuerzas o un juego de poder, cuya lógica conlleva la posibilidad de intensificarse y escalar los grados de violencia hasta límites

impensados, como lo había mostrado ya von Clausewitz en su clásico tratado *De la guerra*. Y cuando los desacuerdos morales, por ejemplo, adquieren una intensidad tal en la que el diálogo se corta, para pasar a «la acción directa» de la lucha, entonces dejamos de tener una discusión moral y la cuestión se transforma en un conflicto político. No identifico, por cierto, lo político con la relación amigo-enemigo, pero de hecho los conflictos pueden llegar a plantearse en esos términos. Este es un riesgo que pertenece al campo de la política, pero no al de la moral[6].

En los textos de Hegel sobre el reconocimiento no hay ninguna moralización de la lucha por el reconocimiento, que es descrita desde el punto de vista de los propios actores como sujetos premorales en el estado de naturaleza. El autor no oculta su propio juicio moral sobre la violencia, pero se abstiene de toda valoración de la lucha misma, ya sea en el sentido negativo de la condena moral de toda forma de lucha política o en el sentido opuesto, de la identificación de las luchas sociales y políticas con la moral. Hegel ha evitado caer en estas dos formas opuestas del moralismo político.

En la obra de Ricœur, el reconocimiento no es un elemento de la teoría del conflicto, sino un principio ontológico del *ethos*, como en Hegel.

La autorrealización depende de presupuestos que no están a libre disposición del individuo, porque este solo puede alcanzarlos con la ayuda de sus compañeros de interacción. Los diferentes modelos de reconocimiento representan condiciones intersubjetivas que necesariamente debemos tener presentes si queremos describir las estructuras generales de una vida satisfactoria (Honneth, 2010, p. 32).

[6] El reconocimiento es un principio moral fundamental, pero la lucha no lo es. Desde un punto de vista moral hay que decir, en todo caso, que se debe trabajar para desarmar o mitigar ese tipo de conflicto. Es ingenuo pensar que los reclamos de reconocimiento puedan prescindir de toda forma de lucha política, pero hay que mantener la independencia de la moral frente a la política y no perder la posición «impolítica» (no apolítica) del filósofo como observador crítico de los acontecimientos (De Zan, 2008).

Reconocer al otro como sí mismo es el comienzo de la intersubjetividad y reconocerse a sí mismo a través del otro y como un otro (algo más difícil para el sujeto) es el principio de la eticidad.

Bibliografía

Alexy, Robert (2001). *Teoría de los derechos fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

De Zan, Julio (2008). La comunidad ética kantiana como sujeto impolítico. En Julio de Zan y Fernando Bahr (eds.), *Los sujetos de lo político en la filosofía moderna y contemporánea* (pp. 81-100). Buenos Aires: UNSAM Edita.

De Zan, Julio (2013a). *La gramática profunda del ethos. Estudios sobre la ética en Kant*. Buenos Aires: Las 40.

De Zan, Julio (2013b). *La vieja y la nueva política. Libertad, poder y discurso*. Buenos Aires: UNSAM Edita-Jorge Baudino.

Düsing, Edith (1986). *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*. Colonia: J. Dinter.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975). *Jenaer Systementwürfe 1*. En *Gesammelte Werke 6*. Edición de la Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften en colaboración con la Deutsche Forschungsgemeinschaft. Hamburgo: Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. En *Werke in zwanzig Bänden.* Edición completa de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Volumen 10. Frankfurt: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986b). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. En *Werke in zwanzig Bänden.* Edición completa de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Volumen 7. Frankfurt: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (en prensa). *La primera filosofía del espíritu (Jena 1803/04)*. Traducción, notas y comentarios de Julio de Zan. Buenos Aires: Las 40.

Honneth, Axel (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.

Honneth, Axel (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid-Barcelona: Katz-Centro de la Cultura Contemporánea de Barcelona.

Kant, Immanuel (1911). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. En *Gesammelte Schriften 4* (pp. 385-463). Edición de la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlín: Georg Reimer [ahora De Gruyter].

Kant, Immanuel (1912). *Zum ewigen Frieden*. En *Gesammelte Schriften 8* (pp. 341-386). Edición de la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlín: Georg Reimer [ahora De Gruyter].

Kant, Immanuel (1991a). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. En *Werkausgabe VIII*. Frankfurt: Suhrkamp.

Kant, Immanuel (1991b). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.

Kant, Immanuel (2001). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza.

Ricœur, Paul (2006). *Caminos del reconocimiento*. México DF: FCE.

Siep, Ludwig (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Friburgo-Múnich: Alber.

Williams, Bernard (2012). *En el principio era la acción. Realismo y moralismo en el argumento político*. México DF: FCE.

Autonomía y reconocimiento

Miguel Giusti
Pontificia Universidad Católica del Perú

Uno de los ejes principales en torno a los cuales gira el debate sobre el paradigma del reconocimiento en la actualidad es el de la interpretación adecuada de la relación entre los conceptos de autonomía y reconocimiento. El telón de fondo es, naturalmente, la controversia que involucra a Kant y Hegel en su interpretación de la libertad, pero esa controversia parece prolongarse o hallar un eco en muchas de las discusiones actuales. Aunque se ha escrito ya mucho sobre el tema, lo que propongo aquí es una exposición sintética de las notorias discrepancias y de las sutiles similitudes que pueden detectarse en la confrontación inicial de las posiciones de Kant y Hegel, con el ánimo de mostrar también indirectamente con qué facilidad pueden ofrecerse interpretaciones que pierden de vista el fructífero parentesco entre ambas.

Comenzaré recordando algunos datos filológicos sobre la presencia del concepto de reconocimiento en la obra de Hegel, porque de esa manera despejaremos el terreno para el análisis y evitaremos algunos malentendidos. En primer lugar, es preciso admitir que el concepto mismo de reconocimiento (*Anerkennung*) no posee una función sistemática decisiva en la obra de madurez de Hegel. Basta echar un vistazo a la *Filosofía del derecho*, por ejemplo, para caer en la cuenta de que el término no forma parte de la estructura conceptual básica de la obra y que aparece en ella tan solo una decena de veces y ni siquiera todas ellas en el sentido

específico de una compleja relación intersubjetiva (W 7, §§57, 71, 192, 206, 253, 260, 331, 349). Otro tanto ocurre con la *Enciclopedia*, en la que el reconocimiento aparece, esta vez sí en forma explícita, bajo el título «La autoconciencia que reconoce (*Das anerkennende Selbstbewußtsein*)», como segundo momento de la autoconciencia, es decir, en el restringido espacio que le corresponde allí, como es sabido, a la fenomenología del espíritu en el marco del espíritu subjetivo[1]. Esto no quiere decir, por cierto, que la ausencia del término equivalga a la ausencia del problema por él descrito, pero sí que esta es relevante y no puede pasarse por alto. El propio Robert Williams, quien se propuso demostrar que el reconocimiento es la clave de lectura de toda la obra de Hegel, se vio obligado a precisar preliminarmente que dicho concepto desempeña un papel «operativo» y no «temático» (1997, p. 1; Williams toma la distinción de Eugen Fink).

En segundo lugar, conviene recordar también que el concepto de reconocimiento aparece con frecuencia solo en los escritos de Jena, pero que, siendo este un período de tanteos sistemáticos, no es fácil dar una explicación unitaria de las distintas versiones que allí se encuentran. Es evidente que, si deja de ocupar esa posición preponderante, es porque Hegel encuentra un criterio de articulación conceptual más idóneo, más dúctil acaso, para expresar el conjunto de determinaciones que están en juego en la relación de reconocimiento recíproco. Este hecho suele llevar a los intérpretes a hacer especulaciones sobre la pérdida que el cambio implica. Esa fue, por ejemplo, la vía que tomó Habermas, como se sabe, en su famoso ensayo «Trabajo e interacción» (1984) y a la que se plegó inicialmente Axel Honneth[2], pero ella se puede apreciar, asimismo, en las interpretaciones más clásicas de Ludwig Siep (1979) o Andreas Wildt (1982). No obstante, lo que debería llamar nuestra atención —valga

[1] El reconocimiento *stricto sensu* ocupa, pues, solo los §§430-435 de la *Enciclopedia* (W 10).

[2] Es lo que ocurre en su libro *La lucha por el reconocimiento* (1992), en donde considera, al igual que Habermas, que el paradigma del espíritu anula la riqueza intersubjetiva presente en el modelo previo del reconocimiento.

esto como tercera constatación— es que Hegel, aun habiendo cambiado de registro categorial, no parece hallar objeción en seguir utilizando el concepto de reconocimiento en concordancia con el de espíritu. De allí puede extraerse, me parece, una doble lección: a) que la concepción hegeliana de la libertad recoge la intuición central contenida en la noción de reconocimiento y b) que esta misma noción, con lo que ella implica, ilumina a su manera, en ciertos pasajes, el sentido de su concepción de la libertad. Esta complementación recíproca entre los conceptos puede servirnos para entender mejor la *Aufhebung* hegeliana del concepto kantiano de autonomía.

Traigamos un momento a la memoria el §436 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que es el parágrafo con el que se cierra la exposición del reconocimiento en la *Enciclopedia*. Leemos allí: «La *autoconciencia universal* es el saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo, cada uno de los cuales, como singularidad libre, tiene autosuficiencia absoluta (*absolute Selbständigkeit*), pero en virtud de la negación de su inmediatez o deseo no se distingue de la otra, es universal y objetiva, y la universalidad real como reciprocidad la tiene [cada una] sabiéndose reconocida en el otro libre, y eso lo sabe en tanto ella reconoce al otro y lo sabe libre» (W 10, p. 226; 1997, pp. 480-481). Este parágrafo me parece emblemático de la síntesis que Hegel da por supuesta entre el paradigma del espíritu y el del reconocimiento.

La universalidad de la autoconciencia es llamada «universalidad real como reciprocidad (*reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit*)». Ella expresa el movimiento del reconocimiento, pero en el lenguaje autorreflexivo del concepto. Es, por así decir, la perspectiva de la totalidad la que aparece en el primer plano y la que permite la asociación con el concepto integrador de reconocimiento. Desde esta perspectiva, la relación entre las autoconciencias es percibida como un desdoblamiento. Desde la perspectiva opuesta, en cambio, es decir, desde la de los individuos que se encuentran en situación de conflicto, la totalidad aparece como el resultado de un proceso de enfrentamiento y reconciliación. Cada individuo posee,

leemos, «autosuficiencia absoluta» como «singularidad libre»; pero la «conciencia» de esta singularidad es obtenida solo a través del movimiento que la vincula a otra conciencia igualmente libre, es decir, únicamente mediante el movimiento de su negación en la universalidad. El individuo es devuelto a sí mismo en esta relación, a la vez que reconoce al otro en su peculiaridad o su diferencia. La unión entre los individuos, expresada por la universalidad, no solo «presupone», pues, la autonomía, sino que además la «cultiva», porque es precisamente por su intermedio que los individuos recuperan su identidad y aprenden algo más sobre su diferencia con respecto a los otros. Por eso dice Hegel que, para el individuo, el reconocimiento significa un «saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo». Se podría expresar la síntesis de esta forma de articulación de los conceptos de autonomía y reconocimiento con la siguiente fórmula: «a mayor reconocimiento, mayor autonomía».

Si la lectura que propongo es correcta, es decir, si la noción de reconocimiento no se contradice, sino que se complementa, con el concepto de autoconciencia o de espíritu, entonces no hay razón para separar ambas estrategias como si se tratase de dos paradigmas irreconciliables, y sí la hay en cambio para buscar puntos de apoyo en los dos modelos en vistas a su esclarecimiento recíproco. Esto es válido especialmente en lo que concierne a la crítica de Hegel al concepto de autonomía. A ello me dirijo en este momento. Pero, para ello, formularé diversas tesis que pasaré luego a explicar.

Mi primera tesis es que, en esencia, la concepción hegeliana del reconocimiento es un intento de ofrecer una «mediación ética (*sittliche Vermittlung*)» de la noción kantiana de autonomía. Es mediación, no anulación. Y es además, en opinión de Hegel, el único modo de hacer posible, y de hacer cabal, la conciencia de la propia identidad. Por la mediación, el sujeto «puede» afirmarse en su diferencia y «debe» reconocer la diferencia del otro. Más adelante iremos, con Honneth, más lejos en esta dirección para sostener que el reconocimiento permite un incremento de la particularidad, aunque ello no sea acaso tan claro en Hegel.

Esta primera tesis no es evidentemente muy original. En un sentido general, es sostenida por muchos; en un sentido restringido, es la tesis de Wildt en su conocido libro sobre el tema, que lleva, dicho sea de paso, el mismo título que nuestra reflexión: «Autonomía y reconocimiento» (1982).

Ahora bien, la estructura y el desarrollo de la *Filosofía del derecho* se orientan por las «determinaciones de la voluntad (*Willensbestimmungen*)», las cuales sirven de base, a su vez, para las «formas de existencia del derecho (*Daseinsformen des Rechts*)». Esta composición conceptual compleja nos importa especialmente por dos razones: a) porque solo al final del proceso, cuando la composición abarque a todas las determinaciones en su interacción, podrá decirse que la voluntad es «libre», o también «autónoma», en sentido pleno; y b) porque cada una de las estaciones o figuras de la voluntad puede aparecer como un enriquecimiento paulatino de la identidad del sujeto o de su libertad. Esta última es precisamente la lectura que propuso Honneth desde su pequeño y sugerente libro *Leiden an Unbestimmtheit* o *Padecer de indeterminación* (2001), lectura que ha ido madurando hasta su versión más sistemática y ambiciosa en *El derecho de la libertad* (2014) o *Das Recht der Freiheit* (2011). Lo que en esa obra inicial se nos proponía era una suerte de fenomenología de las figuras de la libertad desde la perspectiva del sujeto que experimenta el enriquecimiento progresivo de su identidad.

Por lo que hemos sostenido sobre la relación entre el registro del reconocimiento y el de la lógica del concepto, no debe extrañar que en la eticidad, que representa la dimensión de la totalidad o de la «universalidad real», aparezcan las tres relaciones sustanciales que desde el inicio habían constituido las estaciones del reconocimiento: el amor (la familia), el derecho (la sociedad civil) y la comunidad ética (el Estado). Los registros conceptuales se enriquecen recíprocamente.

Vistas así las cosas, no cabe sino expresar reservas con respecto al uso que hace Charles Taylor —y, con él, otros comunitaristas— de la noción de reconocimiento. Al plantear una oposición entre el reconocimiento

y la autonomía —cosa que Taylor hace apoyándose en Rousseau y Herder, no en Hegel—, pasa por alto el esfuerzo de mediación efectuado por este último y retrotrae, por así decir, el planteamiento del problema a un nivel inferior de complejidad. Esta deficiencia categorial se deja sentir de modo ostensible en la discusión en torno al así llamado «yo (o sujeto) desarraigado»[3]. Comunitaristas y universalistas han sostenido durante años una controversia sobre la legitimidad de la concepción moderna del sujeto, sea en su versión kantiana o en su versión contractualista. Pero, para expresarlo en términos hegelianos, es como si unos hubieran tomado partido por la «universalidad» de la voluntad (por la autonomía) y otros por la «singularidad» (por la eticidad), pero sin tematizar, ni unos ni otros, el momento de la «particularización» o de la «acción», que es el que permite relacionar y poner en movimiento los extremos. El concepto de reconocimiento, en el sentido en que lo estamos exponiendo, puede servir efectivamente para replantear la globalidad del problema, porque, a diferencia de lo que sugiere Taylor, con él designa Hegel una relación de mediación entre extremos que no pierden sino que recuperan su autonomía (véase Giusti, 2003 y 2004)[4].

Pero, dada esa concordancia entre el registro del reconocimiento y el de la concepción lógica de la voluntad, no hay razón tampoco para aceptar la tesis de Honneth, según la cual es preciso abandonar la pretensión de vincular la *Filosofía del derecho* de Hegel con su *Ciencia de la lógica* (2011, pp. 9 ss.). Aunque Honneth tomó distancia de Habermas y apostó por una decidida reactualización de la concepción de la libertad de Hegel que se halla presente en su *Filosofía del derecho*, no dejó ni ha dejado nunca de insistir en que era indispensable liberarse del lastre idealista y pesadamente

[3] La expresión se ha vuelto ya paradigmática para expresar el núcleo de la crítica de los comunitaristas a la concepción moderna o liberal del individuo (véase, entre muchos otros, Sandel, 1982, p. 24; 1984).

[4] Para un conjunto interesante de estudios que muestran cómo la concepción hegeliana de la libertad va más allá de la controversia entre comunitaristas y liberales, véase Williams (2001).

metafísico que traía consigo la dependencia de una supuesta ciencia de la lógica. El asunto merece, por supuesto, una consideración más atenta de la que puede darse aquí (véase Giusti, 2014), pero en líneas generales puede afirmarse que prescindir de toda referencia a la *Lógica* de Hegel en esta materia trae consigo más pérdidas que ganancias. Tiene razón Honneth, por supuesto, cuando reclama una fundamentación metodológica del concepto de libertad que sea filosóficamente más plausible a los oídos contemporáneos. Pero renuncia innecesariamente a un enriquecimiento conceptual de su propia posición cuando olvida la relevancia hermenéutica del cuestionamiento hegeliano de la racionalidad moderna, que es el principal motivo de inspiración de su proyecto de una lógica subyacente a la idea de libertad. A la idea, digo, de libertad a través del reconocimiento.

Paso, aunque sea escuetamente, a mi siguiente tesis. Si la primera era, digamos, estrictamente hegeliana, esta segunda ya no lo es de modo tan explícito. Me refiero a que el paradigma del reconocimiento permite efectuar una «lectura invertida» de la experiencia de los sujetos implicados en esta relación. De este modo, ha llegado a proponerse, al lado de la tipología de las formas exitosas de reconocimiento en el amor, el derecho y la eticidad, también, una tipología de formas de menosprecio, en las que, precisamente por ser entendidas desde la perspectiva del reconocimiento fallido, anida un potencial de motivación moral. Es una lectura como esta la que ha conducido más claramente a la recuperación de la noción de reconocimiento en la actualidad. No obstante, no toda noción de reconocimiento es tan dúctil o tan compleja como la de Hegel. En el caso de Taylor, así como en el de otros protagonistas de estos debates, por ejemplo en Nancy Fraser (1997, «Part I: Redistribution and Recognition», pp. 11-66), se tiende a contraponer el así llamado «modelo del reconocimiento» al «modelo de la justicia», con la asociación del primero a reivindicaciones de tipo cultural que el segundo no estaría supuestamente en condiciones de contemplar. Se reproduce así, bajo nuevas denominaciones, la contraposición que se trataba precisamente de superar.

En Hegel, decía, esta dimensión del problema no está formulada de modo tan explícito. Pero está ciertamente presente. Y la manera más certera de encontrarla es recordando el papel que en todos los períodos de la evolución de su pensamiento ha jugado, en términos morales, la problemática del delito. Hegel parece haber estado siempre fascinado por el sentido moral que puede encerrar la violación voluntaria de una norma social y ha tratado, por eso, de ofrecer una explicación de dicha conducta. Lo ha hecho enmarcándola precisamente en la dinámica del reconocimiento. Porque, desde esta perspectiva, el delito adquiere el sentido de una protesta contra la experiencia de frustración derivada de una expectativa normativa incumplida. De ahí que la solución al problema del delito no pueda ser nunca simplemente el castigo —porque este no reconoce la motivación ni la legitimación moral—, sino más bien la satisfacción del reconocimiento frustrado.

Mi tercera tesis, que formulo esta vez tomando distancia de la concepción hegeliana y acercándome indirectamente a Kant, tiene que ver con un doble problema de la reconstrucción global del reconocimiento en Hegel. De un lado, este autor no parece haber tomado suficientemente en serio el incremento de particularidad que produce en el individuo la lógica misma del reconocimiento y que lo lleva a adquirir, en tanto individuo, un valor siempre mayor. Porque ya se ha dicho: a mayor reconocimiento, mayor autonomía. Hegel piensa, más bien, que el individuo puede, y hasta debe, ser sacrificado en nombre de una voluntad superior, de la que él mismo es partícipe, por supuesto. Aquí hallamos, acaso, un límite de la asimilación del registro del reconocimiento al registro de la autoconciencia. Esto ya lo había hecho notar tempranamente Siep al analizar nuestra noción en la obra de Jena: allí se suele confundir, nos dice, la relación propiamente intersubjetiva con la relación de identificación que la voluntad particular debe alcanzar respecto de la voluntad universal (1979, pp. 53 ss. y 294 ss.).

De otro lado, como observa con acierto Honneth, en Hegel se produce una «sobreinstitucionalización de la eticidad (*Überinstitutionalisierung*

der Sittlichkeit)» (2001, pp. 102 ss.). Es decir, aun admitiendo que el proceso del reconocimiento pase por tres momentos sustancial y cualitativamente distintos, y aun aceptando que todos ellos converjan en una compleja estructura de determinaciones, no se logra entender por qué tendría que restringirse su realización al detallado y obsoleto marco institucional presentado en la *Filosofía del derecho*. La sociedad moderna se ha diversificado institucionalmente de un modo que Hegel no podía ni sospechar, y en ella han aparecido nuevas formas de relación y de realización de los individuos tanto en el ámbito local como en el planetario. Ello obliga a repensar por completo el sentido de los cauces institucionales de las formas de reconocimiento. Y obliga, por cierto, también a replantear el valor de la autonomía del individuo. En *El derecho de la libertad*, Honneth avanza en esta dirección y propone una teoría crítica de la sociedad enraizada en sus formas institucionales de organización desde la Modernidad.

Mi última tesis, con la que cierro esta apretada reflexión, se refiere al espinoso problema de la normatividad del reconocimiento. Al respecto, es indudable que Hegel trabaja con supuestos, o con premisas metafísicas. Al igual que Kant, por cierto. Como la relación de reconocimiento recíproco es una perspectiva de la totalidad, y como frente a ella los individuos hacen valer expectativas normativas, cabe preguntarse por el fundamento del carácter vinculante de dicha relación. ¿Cuál es el ideal de reconocimiento que sirve de punto de referencia moral para el enjuiciamiento de las situaciones en las que dicho ideal no halla cumplimiento? La lucha a muerte entre el señor y el siervo, por ejemplo, solo es comprensible a la luz del supuesto moderno de la igualdad de los seres humanos y de la racionalidad simétrica en sus relaciones. La concepción de la eticidad, por su parte, reposa sobre un postulado teleológico relativo al curso racional y necesario del espíritu del mundo. ¿Cómo aspirar a la validez universal de las relaciones de reconocimiento sin recurrir a postulados de este tipo? Sobre este punto reina también, como es bien sabido, una perdurable y no necesariamente fructífera controversia entre los filósofos de la moral.

Pues bien, aquí podría ayudarnos quizás la propia tesis hegeliana sobre el desarrollo de la cultura, aun despojada de sus pretensiones de necesidad. Es la historia del encuentro entre muchas tradiciones la que ha llegado a plasmar actualmente, de manera aún precaria, un ideal relativo de reconocimiento recíproco entre todos los seres humanos, que puede hacer las veces de consenso normativo. Es precisamente en ese contexto que la controversia entre Kant y Hegel puede volverse fructífera. Porque en la conceptualización del reconocimiento se tematizan de forma simultánea, en un solo movimiento, las dos grandes demandas que animan las reivindicaciones sociales en la actualidad: la demanda de una mayor solidaridad y la del respeto a los derechos del individuo.

Bibliografía

Fraser, Nancy (1997). *Justice interruptus. Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*. Nueva York-Londres: Routledge.

Giusti, Miguel (2003). Espíritu y comunidad. ¿Qué tan hegelianos son los comunitaristas? En Miguel Giusti (ed.), *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea* (pp. 245-262). Lima: PUCP.

Giusti, Miguel (2004). Geist und Community. Wie hegelianisch sind die Kommunitaristen? *Hegel-Studien*, *37*, 91-106.

Giusti, Miguel (2014). ¿Se puede prescindir de la *Ciencia de la lógica* en la *Filosofía del derecho* de Hegel? En Miguel Giusti (ed.), *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la* Filosofía del derecho *de Hegel* (pp. 124-134). Madrid-Lima: Anthropos-Fondo Editorial PUCP.

Habermas, Jürgen (1984). Trabajo e interacción. En *Ciencia y técnica como ideología* (pp. 11-51). Madrid: Tecnos.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III.* En *Werke in zwanzig Bänden.* Edición completa de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Volumen 8. Frankfurt: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986b). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.* En *Werke in zwanzig Bänden.* Volumen 7. Edición completa de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Frankfurt: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza.

Honneth, Axel (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2001). *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam.

Honneth, Axel (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz-Capital Intelectual.

Sandel, Michael (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sandel, Michael (1984). The Procedural Republic and the Unencumbered Self. *Political Theory*, *12*(1), 81-96.

Siep, Ludwig (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Friburgo: Alber.

Wildt, Andreas (1982). *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Williams, Robert R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press.

Williams, Robert R. (ed.) (2001). *Beyond Liberalism and Communitarianism. Studies in Hegel's Philosophy of Right*. Albany: SUNY.

Hegel y Rousseau sobre las patologías del reconocimiento

Frederick Neuhouser
Universidad de Columbia, Nueva York

En este artículo me gustaría analizar en qué puede consistir una «patología» del reconocimiento. Lo que me interesa no es tanto el fenómeno amplio de los «fracasos de reconocimiento», sino lo que nos da derecho a concebir tales fracasos como una patología, es decir, como una «enfermedad» que infecta a la sociedad dentro de la cual ocurre tal falta de reconocimiento. En otras palabras, el asunto que trataré aquí es la idea de «patología social» y las condiciones bajo las cuales tiene sentido imaginar los fracasos del reconocimiento bajo esa descripción. No puedo dar aquí una respuesta completa a esta cuestión, pero quisiera dar un primer paso en relación con esta tarea, examinando dos ejemplos de dichas patologías en los textos de Rousseau y Hegel. Como veremos, la idea más importante de Rousseau es la de una «dinámica» (sobre todo de falta de reconocimiento) que se autoperpetúa y que a la vez implica fracasos funcionales en otros procesos sociales. Lo que Hegel añade a esta concepción es la idea de que la patología social es una disfunción sistemática en la principal tarea «espiritual» de la sociedad humana —es decir, en la tarea de conciliar nuestras prácticas materiales con nuestra aspiración a ser libres, lo cual incluye la satisfacción de la aspiración de ser reconocido por otros—.

1. Rousseau

Comencemos con Rousseau, quien trata estos temas en su rica explicación de la pasión del amor propio y en los numerosos problemas sociales que esta pasión conlleva. En mi libro sobre el amor propio (Neuhouser, 2008) intento explicar cómo Rousseau concibe esta pasión —el deseo humano fundamental de «contar para algo» a los ojos de los demás— y por qué el deseo de alcanzar una posición «comparativa» en relación con otros, la cual debe ser confirmada también por las «opiniones» de esos otros, típicamente resulta en una condición social marcada por el conflicto, la dominación e «infinitos» deseos no satisfechos que están unidos a la necesidad humana de ser reconocidos por otros. El título alemán de mi libro —*Pathologien der Selbstliebe*— deja claro que la misma naturaleza del amor propio, junto con las condiciones sociales bajo las cuales los humanos buscan normalmente satisfacerlo, tiene un enorme potencial para producir una dinámica destructiva de falta de reconocimiento que genera graves peligros al bienestar humano. Este es, en esencia, el argumento del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* de Rousseau.

Aquí quisiera centrarme en un único pasaje de un texto de Rousseau poco conocido, el *Discurso sobre economía política*, en el cual, al describir el declive de la República romana, proporciona un ejemplo claro de una dinámica social que puede identificarse fácilmente como patología o, para usar el término de Platón, como una condición social «febril»:

> Podría venir un tiempo en el que los ciudadanos, dejando de considerarse como interesados en la causa común, cesen de ser los defensores de la patria, y los magistrados prefieran mandar a mercenarios antes que a hombres libres, aunque fuera tan solo […] con el propósito de usar a los primeros para subyugar mejor a los segundos. Esa era la situación de Roma al final de la República […]; todas las victorias de los primeros romanos […] habían sido ganadas por valientes ciudadanos listos para derramar su sangre por la patria cuando fuera necesario, pero que nunca la vendieron. Marius fue el primero

> […] en deshonrar a las legiones introduciendo […] mercenarios en ellas. Los tiranos, habiéndose convertido en los enemigos de la gente cuya felicidad era su responsabilidad, establecieron ejércitos permanentes, en apariencia para contener a los extranjeros, pero en realidad para oprimir a la población local. Para aumentar estas tropas tuvieron que desplazar a los campesinos de sus tierras; la escasez de campesinos disminuyó la calidad de las cosechas y el coste de mantenimiento de las tropas introdujo impuestos que aumentaron su precio. Este primer desorden produjo las quejas de la gente: para reprimirlas se tuvo que aumentar el número de tropas y, a su vez, la miseria; y cuanto más subía la desesperación, mayor era la necesidad de aumentarlo todavía más para evitar las consecuencias. Por otro lado, esos mercenarios, cuyo valor se podía juzgar por el precio al cual se vendían […], menospreciando la ley […], y sus hermanos, cuyo pan comían, creían que les otorgaba mayor honor ser partidarios de César que defensores de Roma y […] ellos sostenían la daga alzada sobre sus compatriotas, listos para masacrar a la primera señal (1964, pp. 28-29).

Este relato de la antigua Roma incorpora un número de condiciones fácilmente reconocidas como problemas sociales: la dominación, el declive de la unidad cívica, la creación de clases sociales con intereses fundamentalmente opuestos y el empobrecimiento del pueblo. Pero lo que convierte a esta historia en una descripción de patologías sociales es que los problemas representados son el resultado de causas sociales interconectadas en las cuales cada uno de los malestares descritos produce problemas que a su vez producen otros, lo que resulta en una dinámica de males que se agravan mutuamente. Esta dinámica que se autoperpetúa empeora una mala situación y, una vez iniciada, es extremadamente difícil de romper. No puedo ilustrar esta idea de forma más clara de la que lo hace el propio Rousseau: para aumentar las tropas con el propósito de subyugar a su propio pueblo, los líderes de Roma sacaron a los agricultores de su actividad productiva. A causa de esta medida, se redujo la cantidad del alimento y se produjo, a su vez, descontento popular. Debido al descontento popular los líderes necesitaron ejércitos más grandes para

reprimir a la población, con lo que exacerbaron el problema y hubo más represión y un suministro de alimento aún más deteriorado. Esto aumentó la desesperación y así, *ad infinitum*. Lo que vemos aquí no es una mera colección de males aislados, sino un mal funcionamiento sistemático del «cuerpo» social que es acertadamente descrito como patología social porque no explica simplemente la existencia de males sociales sino también su tendencia a persistir y reproducirse al modo de un proceso «viviente». Tal como la describe aquí Rousseau, la antigua Roma aparece como algo semejante a un sistema de fuerzas autónomo, «viviente», donde una función del «organismo» afecta y se ve afectada por sus otras funciones y donde su interacción adquiere una vida por sí misma que no es directamente dependiente de la intervención consciente de las partes individuales —individuos humanos—, cuyos movimientos más elementales son los constituyentes de esas fuerzas.

En este ejemplo también es posible diagnosticar lo que se podría llamar una patología de «falta de reconocimiento». Esto se puede ver en la observación de Rousseau acerca de que las legiones fueron deshonradas cuando se introdujo a los mercenarios en ellas y el dinero sustituyó la lealtad cívica como razón para servir a la patria. Este evento, en sí mismo una instancia de falta de reconocimiento, tuvo el efecto de debilitar otras relaciones de reconocimiento y generó un sistema de reconocimiento malogrado que se autoperpetuó. A este respecto, es importante mencionar el efecto que la contratación de mercenarios tuvo en sus propias concepciones, es decir, en su comprensión del fundamento de su propio valor en la sociedad: como dice Rousseau, los mercenarios pasaron a ser valorados y a juzgar su propio valor en virtud del «precio al cual se vendían». Este punto es familiar para los miembros de las sociedades en las cuales el mercado juega un papel dominante en la vida social: cuando el dinero se convierte en el principio en torno al cual se organizan las relaciones sociales, los individuos están sujetos a la tendencia prácticamente irresistible de juzgar su propio valor en términos del valor monetario que el mercado les asigna a ellos y a sus servicios. Un problema con esto es que los precios,

determinados por la oferta y la demanda, son éticamente arbitrarios. De la misma forma en que el mercado no responde a la necesidad sino a la demanda efectiva —organiza la producción no según lo que los humanos necesitan para vivir una vida buena, sino como respuesta a lo que aquellos con los mayores recursos desean—, es accidental si la medida del valor personal empleada por el mercado corresponde a las características que conducen a buenas sociedades y a buenos individuos.

Un problema relacionado con esto es que los mercados miden el valor de acuerdo con una métrica cuantitativa unidimensional: el precio expresado en términos monetarios. Esto fomenta que los miembros de la sociedad se valoren cuantitativa en vez de cualitativamente —es decir, menos en virtud de los méritos intrínsecos de sus cualidades y logros que en función de si hay demanda por parte de aquellos que tienen los recursos para comprarlos—. Esto podría describirse como una especie de alienación con respecto a quiénes somos y qué hacemos: valoramos nuestras cualidades no en la medida en que ellas contribuyen a un bien humano, sino porque son medios para alcanzar nuestro objetivo último: aumentar nuestro valor con arreglo al precio que recibimos en el mercado. Además, medir el valor de uno mismo a través de una métrica cuantitativa hace más difícil encontrar satisfacción del deseo de tener valor a los ojos de uno mismo y para los demás. En contraste con los ideales cualitativos —ser un buen doctor o zapatero—, medir el valor personal de uno mismo a través de estándares cuantitativos no admite un punto de referencia natural en la búsqueda de la confirmación del valor personal. Los precios monetarios siempre se pueden mejorar y, una vez que este modo de medir el valor de uno se ha internalizado, la satisfacción tiende a volverse inestable: no hay motivo para no buscar cantidades de reconocimiento cada vez mayores y, por tanto, no hay razón para poner límites a lo que Hegel llamaría una dinámica de la «mala infinitud». Esta presión en los deseos de los individuos de aumentar el reconocimiento más allá de todos los límites alcanzables —y, por ende, hacer imposible la satisfacción— es precisamente una de las características

de la descripción de Rousseau de la antigua Roma que la convierte en una sociedad «febril» o patológica.

El ejemplo de Rousseau sugiere también que un sentido distorsionado del valor de uno mismo se traduce en una correspondiente imagen distorsionada del valor de los demás, lo que implica una falta de reconocimiento: como señala este autor, una vez que los soldados contratados comenzaron a juzgar su propio valor por el precio al cual se vendían, también perdieron el respeto por el Estado y sus leyes, así como por sus conciudadanos. Aun así, estos fracasos de reconocimiento no son más que una consecuencia de otro fracaso más fundamental: el hecho de que los magistrados dejaron de reconocer a sus súbditos como conciudadanos, cuyo derecho fundamental era precisamente ser reconocidos como seres libres.

Tal y como he sugerido, el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* nos da una explicación de por qué el amor propio, especialmente cuando toma la forma de un deseo por una posición superior en relación con los demás, puede desencadenar el tipo de patología de reconocimiento que Rousseau atribuye a la antigua Roma. Esto no es solo porque muchos desean ser reconocidos como superiores sino también porque quieren ser reconocidos como tales por otros sujetos que, en muchos casos, desean ellos mismos una posición superior. En esta descripción de Rousseau de la antigua Roma se encuentra incluso la sugerencia de que la falta de reconocimiento es la causa primaria de las disfunciones sociales descritas. Yo mismo no quiero suscribir la atribución de la primacía causal de la falta de reconocimiento para explicar todos estos tipos de patología social. Por mi parte, quiero enfatizar el más débil, aunque importante, argumento —implícito en el ejemplo de Rousseau—, de acuerdo con el cual las patologías de reconocimiento están típicamente ligadas con, y son esenciales a, las dinámicas de otras prácticas sociales que no son en sí mismas directamente recognoscitivas. En otras palabras, incluso las prácticas «materiales» de la sociedad adoptan un significado recognoscitivo y, una vez infectadas con patologías de falta de reconocimiento, también

asumen una dinámica patológica que de otro modo no podrían poseer. En el ejemplo de Rousseau, las prácticas materiales de Roma —la producción y distribución de alimento, junto con la labor de los soldados— están tan entrelazadas con la dinámica de la falta de reconocimiento que es imposible aislar cualquier mal de la sociedad y entenderlo en sus propios términos, abstrayéndolo de la dinámica de la falta de reconocimiento que, en parte, lo impulsa. Esta imagen holística de la relación entre prácticas recognoscitivas y materiales sugiere una razón más por la cual es apropiado describir las disfunciones en ellas como patologías, ya que pone en evidencia una consideración adicional según la cual las sociedades y los organismos biológicos comparten una característica estructural: ambos son «cuerpos» hechos de una variedad de subsistemas funcionales que poseen un cierto nivel de autonomía y, a la vez, cada uno de estos subsistemas, como diría Hegel, es «mediado» por los otros subsistemas (o prácticas), los cuales, trabajando juntos, logran alcanzar los fines del organismo (o de la sociedad) como conjunto.

2. Hegel

El vínculo íntimo entre las prácticas de reconocimiento y las prácticas materiales era reconocido con claridad por Hegel, quien convierte a esta idea en una parte central de sus discusiones sobre reconocimiento en el contexto de la filosofía social. Al examinar cómo, para Hegel, las prácticas materiales y recognoscitivas están entrelazadas y se condicionan mutuamente, descubriremos un aspecto importante en el cual las patologías sociales son distintas a las de los organismos biológicos: para este filósofo, las patologías en el ámbito social han de entenderse como patologías «espirituales», en contraposición a las patologías naturales, o biológicas, que pueden presentar solamente los organismos «vivos». En otras palabras, examinar la explicación de Hegel sobre cómo las prácticas recognoscitivas y materiales están interconectadas aclarará su tesis ontológica de que las sociedades humanas pertenecen al ámbito

del espíritu (*Geist*), en contraste con aquel de la mera vida. Ello ayudará a clarificar al menos parte de lo que Hegel entiende como espíritu. Por supuesto, el espíritu no se entiende simplemente como lo opuesto a la vida, sino más bien como vida superada (*aufgehobenes Leben*): el espíritu es, y no es, idéntico a la vida y, al negociar la oposición entre la libertad y las necesidades materiales, se hace a sí mismo algo mayor que la vida.

Demostraré este punto aquí con el examen del modelo más primitivo de la sociedad humana que Hegel considera: la relación entre siervo y señor. El primer punto por remarcar es que la relación entre el siervo y el señor incluye una práctica material emprendida conjuntamente: sus actividades sirven a los propósitos vitales de ambos; el señor ordena, el siervo labora, y al unir estas dos actividades complementarias producen los bienes necesarios para sostener la vida. Pero estas mismas actividades tienen también un significado en relación con el reconocimiento y, por extensión, con la libertad. La autoridad del señor y la obediencia del siervo están, y ellos mismos lo consideran así, basadas en, y son expresión de, una concepción compartida de lo que es la libertad; del valor superior que tiene con respecto a la mera vida; y de quién entre ellos posee la autoridad normativa —el «derecho» de ordenar— basada en haberse probado a sí mismo ser libre (por sobre la mera vida) en la lucha a muerte. La resultante relación asimétrica entre el siervo y el señor es una consecuencia del hecho de que el primero «se rinde» en el momento decisivo de la lucha a muerte y elige su propia vida sobre la libertad. Pero obrar de ese modo no es señal de abandono de la posición normativa que sostuvo antes de la lucha. Que el siervo continúe suscribiendo la autoridad normativa de la libertad es revelado por el hecho de que, para ambos (él y el señor), el prestigio y la autoridad —en resumen, el reconocimiento— pertenecen al individuo que con sus actos ha dado expresión al valor superior de la libertad por sobre la mera vida. En otras palabras, la relación material entre siervo y señor está condicionada por, y es expresión de, su compromiso normativo compartido con el valor de la libertad. La relación de reconocimiento entre ellos está basada en el mismo compromiso normativo y la jerarquía

recognoscitiva entre ellos se expresa en las posiciones respectivas que cada uno asume en la producción de las necesidades de la vida. Por tanto, la interacción entre siervo y señor es espiritual, porque infunde actividades de vida emprendidas conjuntamente con un significado recognoscitivo basado en normas de libertad.

Además, la relación espiritual entre los dos es «social», en el sentido en el que Hegel está pensando cuando caracteriza la estructura de su relación como un «*Yo* que es un *nosotros*» (W 3, p. 145). Esta fórmula expresa el pensamiento de que ningún participante individual en la vida social puede ser lo que es, o hacer lo que hace, sin estar integrado en la vida colectiva como un «nosotros». Un ejemplo de esta estructura de «yo-nosotros» es que ninguna de las actividades de vida del señor y del siervo está completa sin la actividad correspondiente del otro, y ninguna tiene sentido por sí misma sin estar relacionada con el fin «universal» de la reproducción social de la vida. Pero la estructura «yo-nosotros» de la vida social tiene también dimensiones espirituales. En las mejores sociedades humanas, los «yoes» no se absorben simplemente en un «nosotros» sin un remanente; más bien, tales individuos retienen un grado de independencia del «nosotros» que componen, y cada uno aspira a ser libre y valioso por derecho propio y a ser reconocido como tal. Esta aspiración compartida implica que cada «yo» requiere el reconocimiento de los otros para satisfacer sus propios fines. Al mismo tiempo, está presente un «nosotros» espiritual —una comunidad de reconocimiento normativamente orientada—, porque esos «yoes» están unidos por una concepción compartida de lo que es el valor final, en la que este compromiso compartido determina las relaciones de la autoridad normativa, lo que incluye la jerarquía de reconocimiento, entre los miembros de la sociedad.

Finalmente, la comprensión hegeliana de los aspectos espirituales de la relación siervo-señor es «materialista» en un sentido que Marx respaldaría: los valores compartidos, las relaciones de reconocimiento y las normas de libertad que hacen espiritual a esta vida comunal no existen meramente en las mentes de los miembros de la sociedad; más bien, solo son reales

en la medida en que se expresan como actividad material —en este caso, la labor del siervo (y la orden de esa labor por parte del señor)—. Por tanto, el trabajo en esta sociedad no es meramente un medio para reproducir la vida; también es una actividad donde se expresan los valores, la libertad y las relaciones recognoscitivas de sus miembros. Y por este motivo califica como actividad espiritual. Aunque una sociedad formada por siervos y señores representa un modo primitivo e insatisfactorio en el cual los humanos intentan unificar su inmersión en la vida con su entendimiento de que son libres y su necesidad de reconocimiento, todas las sociedades humanas, según Hegel, están involucradas en alguna versión de este proyecto y exhiben los mismos componentes estructurales básicos que la relación entre siervo y señor.

Uno de los puntos del análisis hegeliano del siervo y el señor es que hay modos mejores y peores —más o menos satisfactorios en sentido espiritual— de arreglar las relaciones sociales. La relación siervo-señor es finalmente insatisfactoria (para ambos participantes), pero lo importante es por qué ello es así (y por qué este patrón de insatisfacción constituye una patología). Hegel nunca sugiere que la deficiencia de esta relación tenga que ver con la incapacidad de reproducir las condiciones de vida materiales; en su lugar, el problema que le concierne se da en el nivel de la satisfacción espiritual. Se podría definir el carácter patológico de la relación siervo-señor según cualquiera de sus características estructurales: la dinámica entre el siervo y el señor es tal que ninguno recibe el reconocimiento que le resulta genuinamente satisfactorio a cada uno de ellos; su relación es, de hecho, una de dominación en vez de libertad; y el siervo, tanto en su autoconocimiento como en su modo de vida, está enajenado de su verdadera esencia (como ser libre). Ninguna de estas afirmaciones es incorrecta, pero una descripción más exhaustiva de la patología en cuestión apunta a que el orden social al cual pertenecen el siervo y el señor no logra combinar de un modo satisfactorio los fines de la vida con los de la libertad, lo que incluye el reconocimiento. En otras palabras, este orden social no consigue desempeñar la tarea fundamental del espíritu. Esto

significa que los distintos modos en los que los miembros de la sociedad participan en la vida no son, al mismo tiempo, expresiones de su libertad, lo que incluye su reconocimiento como seres libres, y que las actividades que toman por expresiones de libertad no son, al mismo tiempo, formas de participar en la vida.

Un indicio de patología es que el trabajo del siervo no es libre, en el sentido directo en que alguien distinto de él mismo —el señor— dirige su actividad y lo hace de tal forma que sirve a los fines del señor en vez de a los del propio trabajador. Un segundo indicio de patología es que, en vez de unir libertad y vida, una sociedad de siervos y señores responde a su tarea espiritual con una estrategia de «escisión». La vida misma se separa en dos, de la misma manera que la producción y el consumo se dividen en diferentes clases sociales mutualmente antagonistas. Esto tiene como resultado que el consumo tiene lugar en un contexto en el que se ignoran las actividades y los agentes que lo hacen posible. Por otro lado, la producción se lleva a cabo no para satisfacer fines espirituales, sino únicamente porque obedecer al señor y proveer para él son acciones necesarias para seguir viviendo. Esta división entre las actividades de la vida implica también una división espiritual: la sociedad se reparte en dos grupos, uno de los cuales es absorbido en la vida, pero sin libertad, mientras que el otro, apartado de la vida lo más lejos posible, disfruta, precisamente por esa razón, de una especie de libertad. El problema no es solo que algunos son libres (y reconocidos como libres) mientras que otros no lo son, sino que, además, tanto la libertad como la vida permanecen vacías e insatisfactorias para ambos grupos. Trabajar por las necesidades de la vida se convierte en un proceso de dominación y de falta de reconocimiento en vez de libertad y, como contrapartida, el disfrute llega a ser un consumo de lujo que no satisface. Los que trabajan lo hacen puramente para sobrevivir, mientras que los que consumen tienen un fin espiritual a la vista (expresando su libertad), pero son movidos por una visión distorsionada de en qué consiste la libertad (independencia absoluta de las exigencias de la vida).

El hecho de que siervo y señor suscriban la misma concepción de libertad explica por qué el resultado de la lucha a muerte es tan asimétrico: si la libertad requiere absoluta independencia de todo lo que sea «otro», entonces admitir las ataduras de uno a la vida, tal y como el futuro siervo hace, es incompatible con ser libre. La relación desigual entre el siervo y el señor es una expresión de esta concepción compartida de libertad de todo-o-nada, unida con el hecho de que, al confrontar la perspectiva de la muerte, un sujeto confirma el valor de su vida, mientras que el otro persiste en valorar únicamente su absoluta independencia. Así, la relación desigual entre el siervo y el señor está basada en una cierta concepción de libertad y en las diferentes relaciones con la vida que (en la lucha a muerte) cada uno ha adoptado en el mundo. Dado que los patrones de reconocimiento se manifiestan en prácticas materiales[1], siervo y señor adoptan relaciones con la vida en la sociedad que son tan unilaterales como las relaciones de reconocimiento que expresan. Como ya he recalcado, en la esfera económica los dos momentos de la reproducción de la vida material —producción y consumo— se dividen, cada uno quedando en uno de los polos opuestos de la relación: el siervo trabaja mientras el señor disfruta y al actuar así cada uno se relaciona al mismo tiempo con el otro en el modo de reconocimiento. Para el siervo el trabajo es a su vez una relación con la vida, una relación consigo mismo (una expresión de su propia actitud de libertad y vida) y una relación con otro sujeto (a través de las relaciones de reconocimiento que definen las condiciones de autoridad y sumisión). Esto significa simplemente que su labor servil es una actividad espiritual —lo mismo se podría decir sobre las actividades del señor—, puesto que es un modo, aunque insatisfactorio, de negociar la oposición entre libertad y vida.

[1] Esto se desprende de la perspectiva según la cual lo mental y lo material nunca están completamente separados. Ello está vinculado, a su vez, con el hecho de que, para los sujetos humanos, las relaciones de reconocimiento siempre están expresadas en relaciones entre los cuerpos.

Antes de concluir puede ser útil resumir lo que hemos dicho sobre la concepción hegeliana de la patología espiritual. Según Hegel, la marca distintiva de la espiritualidad es la aspiración a unificar vida y libertad, lo que incluye la satisfacción del reconocimiento; esto quiere decir que no hay ni actividades esenciales de la vida que no sean también lugares de libertad y reconocimiento, ni instancias de reconocimiento que no estén al mismo tiempo encarnadas en una práctica material. Además, el ejemplo del siervo y el señor nos dice algo sobre cómo han de verse nuestras actividades materiales si van a ser lugares de libertad y reconocimiento satisfactorio: primero, nosotros mismos, y no algún «otro» ajeno, debemos dirigir y organizar nuestras actividades materiales. En segundo lugar, ya que las actividades materiales humanas son empresas cooperativas, debemos incorporarnos a una comunidad —a un «nosotros»— definida por las concepciones compartidas de lo que es importante en la vida humana y donde la actividad de cada «yo» cobre sentido solo en el contexto de lo que «nosotros» hacemos juntos. Por último, debemos considerar nuestras actividades materiales como fuentes de autoconfirmación, lo que depende de ser reconocidos por otros como agentes cooperantes libres. He intentado sostener que siempre que, por razones sistemáticas, un orden social no consigue cumplir estas condiciones, sufre de una patología social o —como lo diría Hegel— espiritual, en la cual una dinámica de falta de reconocimiento juega una parte central.

Traducción del inglés por Gianfranco Casuso

Bibliografía

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Phänomenologie des Geistes*. En *Werke in zwanzig Bänden.* Edición completa de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Volumen 3. Frankfurt: Suhrkamp.

Neuhouser, Frederick (2008). *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition.* Oxford: Oxford University Press.

Rousseau, Jean-Jacques (1964). *Discours sur l'économie politique*. En Œ*uvres complètes*. Tomo III: *Du Contrat social.* Écrits *politiques*. París: Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade.

Reconocimiento: ¿teoría ética normativa u ontología social?

Juan Ormeño
Universidad de Chile / Universidad Diego Portales, Santiago

1. Introducción

En un libro reciente que trata del igual reconocimiento como fundamento moral de los derechos de las minorías, Alan Patten comenta que muchos de los autores que utilizan el concepto de reconocimiento en la discusión acerca de la justicia multicultural lo hacen tratándolo como si este fuese un concepto moral fundamental, básico, con implicaciones mucho más extensas que las que él mismo pretende sacar: «A partir de la tradición hegeliana, tanto Charles Taylor como Axel Honneth caracterizan al reconocimiento como una relación moral fundamental, cuya elaboración e interpretación apunta a los principios más importantes de la filosofía política» (2014, p. 164)[1]. Patten discrepa con ellos (y con Nancy Fraser) por dos motivos: primero, porque él usa la noción de reconocimiento para tratar una relación moral y política específica entre el Estado y los ciudadanos y, por tanto, como fenómeno derivado y no fundamental; segundo, porque su interés en el reconocimiento se halla en el contexto de una discusión más amplia, relativa a si el «paquete liberal estándar» requiere ser suplementado. Su razón para discrepar con Fraser es que él no cree que las teorías liberales carezcan de recursos conceptuales para

[1] Todas las traducciones son mías.

condenar el sexismo, el racismo, etcétera, aunque no parezcan tener los mismos recursos para criticar políticas públicas que traten especialmente concepciones específicas del bien.

A pesar de que Patten concede de inmediato que su propio uso de la noción de reconocimiento es, en el contexto de la amplia literatura acerca de la misma en filosofía política, «específico e idiosincrático» (p. 156), no deja de llamar la atención que el autor de un libro sobre la filosofía política de Hegel (Patten, 1999) haga un uso del concepto para caracterizar importantes cuestiones de justicia social sin referencia alguna al propio Hegel —salvo, claro, la que acabo de comentar, que no es directa—. El caso de este autor no es un ejemplo aislado (véase Wallace, Kumar & Freeman, 2011). Como paradigma ético, la idea de reconocimiento, incluso la de reconocimiento mutuo, es perfectamente compatible con ideas liberales y kantianas (como manera de reconstruir, por ejemplo, el respeto como el tipo de actitud moral y jurídicamente apropiada entre agentes de una comunidad democrática). Esto sugiere que la idea de reconocimiento, en tanto paradigma ético, necesita elucidación conceptual, dado que por reconocimiento parece entenderse una variedad de fenómenos, cuyo parentesco no parece ir más allá de un «aire de familia». Esto es en particular cierto si nos referimos a la noción de reconocimiento de la tradición hegeliana. En este artículo examinaré una elucidación particular de la noción de reconocimiento entendida como un paradigma para el trabajo en teoría social crítica y trataré de mostrar qué relación tiene esa noción con la idea de reconocimiento de la tradición hegeliana. El propósito es proseguir el trabajo de elucidación conceptual como una forma de saber más acerca de nosotros mismos y distinguir, en principio, las cuestiones relativas a la ética de las relativas a la ontología social.

2. El campo semántico de reconocimiento: identificación, aceptación y reconocimiento

En un muy útil artículo, Heikki Ikäheimo y Arto Laitinen proponen separar los distintos sentidos de la voz «reconocimiento» y distinguir en ella «identificación» —de cualquier objeto—, «aceptación» (*acknowledgment*) —de la validez de valores, reglas y principios— y «reconocimiento» en sentido propio —reconocimiento de personas— (2007). De acuerdo con su análisis, estos tres sentidos tienen en común la siguiente forma general: «Formalmente, identificación, aceptación y lo que llamaremos "actitud de reconocimiento" pueden ser todas concebidas como casos en los que algún A toma a B como X» (2007, pp. 34 ss.).

El reconocimiento interpersonal, para los autores el sentido más importante en el que hablamos de esta noción, es abordado a través de un análisis de las actitudes de reconocimiento (*recognitive attitudes*), en lugar de hacerlo a través de un análisis de las instituciones que posibilitan el reconocimiento interpersonal, las acciones por medio de las que los individuos expresan su mutuo reconocimiento o el estatus que los individuos alcanzan por medio del reconocimiento interpersonal o institucional. La razón para elegir tales actitudes como foco de su análisis es que estas permiten una serie de otras útiles distinciones (por ejemplo, entre distintas concepciones de reconocimiento interpersonal o, también, entre reconocimiento como género y sus eventuales especies, como amor, respeto y estima, etcétera). Con respecto a las distintas concepciones de reconocimiento interpersonal, concentrarnos en las actitudes de reconocimiento nos permite distinguir entre el hecho de que A respete a B (si es que aceptamos que «respetar a X» sea un ejemplo de actitud de reconocimiento) y el hecho de que el respeto que A siente por B produzca en B las actitudes relevantes correspondientes hacia A o hacia su actitud. Solo este segundo hecho expresa una relación de reconocimiento, lo que los autores llaman una concepción dialógica del mismo. El primero solo podría contar como reconocimiento si bastase para ello la descripción

de la actitud correspondiente de una sola de las partes. Esto es lo que los autores llaman una concepción «monológica» del reconocimiento[2]. De esta determinación de lo que el concepto de reconocimiento comporta, se sigue que si B no tiene las actitudes relevantes correspondientes, entonces el reconocimiento es fallido. Lo que se requiere para que haya reconocimiento, según los autores, es que A sea reconocido, a su vez, por B como un reconocedor competente[3].

Naturalmente, uno puede hacerse la pregunta legítima de qué es una «actitud de reconocimiento». Primero, es necesario hacer notar que una es un tipo de actitud (proposicional) exótica. Es decir, no es el tipo de actitud proposicional clásica (como creer, desear, etcétera). Además, calificar al

[2] Michael Quante hace un análisis del principio hegeliano del reconocimiento como principio ontológico en términos de «actitudes-nosotros» (*we-intentions*) (2009). De acuerdo con el análisis de este autor, el reconocimiento no puede concebirse sino como recíproco.

[3] Pero, ¿cómo puede B hacer esto? Si A dice de B que este último es un excelente jugador de ajedrez y, para que exista genuino reconocimiento según Ikäheimo y Laitinen, B tiene que reconocer que A es un «reconocedor competente», entonces A tiene que haber demostrado a los ojos de B que conoce las mismas reglas que B y que su desempeño de acuerdo con ellas puede ser tan impecable como el del propio B. Si esto es correcto, entonces el reconocimiento genuino no solo comporta «*a two way complex of recognitive attitudes*» ('un compuesto bidireccional de actitudes recognoscitivas'), como lo llaman ellos, sino también, y de modo decisivo, la «aceptación» de las mismas reglas y principios. Algo semejante podría decirse del estatus y de las acciones. Compárese el análisis de Ikäheimo y Laitinen con el que hace Brandom (2011), de acuerdo con el cual necesitamos correlacionar una actitud con una actividad por medio de la cual conferimos a X un significado o un estatus (en su ejemplo: hambre, comer y alimento). El esquema formal sigue siendo el mismo («tomar a X por Y»). Sin embargo, para Brandom es decisivo que el significado que, por medio de la actividad, la actitud confiere a X sea «correcto», esto es, «satisfaga» de modo objetivo la actitud correspondiente. Un animal hambriento (un flamenco del lago Chungará, por ejemplo) puede comerse una botella de plástico, lo que lo saciará, pero no lo alimentará. Por medio de su actividad, el animal ha conferido significado a X, aunque incorrectamente, sin ser capaz de distinguir, en principio, entre lo que el mundo es desde el punto de vista subjetivo y lo que el mundo es objetivamente. Esta capacidad (comunal) de autocorrección caracteriza, según Brandom, al sujeto y lo distingue del mero ser vivo.

«respeto», por ejemplo, como una actitud semejante implica privilegiar una determinada concepción del mismo. En este caso particular, tal descripción debería subrayar el carácter mutuo o recíproco del respeto entre personas para que este cuente como una actitud de reconocimiento, en lugar de contar como una actitud de «humillación y ensalzamiento». Si, en cambio, pensamos en la noción de respeto, tal y como Kant la describe en la *Crítica de la razón práctica*, nos encontramos con una actitud más cercana a lo que los autores han llamado «aceptación» (pues el respeto kantiano es, ante todo, respeto a la ley moral —*Achtung fürs Gesetz*— y solo de modo derivado, es decir, solo en la medida en que un agente racional es capaz de comportarse de acuerdo con la ley moral, permite hablar de respeto a nivel interpersonal e, incluso, de autorrespeto). Naturalmente, esta no es una objeción ni a Ikäheimo y Laitinen ni tampoco a Honneth, sino que es una observación relativa al hecho de que identificar una actitud como «actitud de reconocimiento» presupone ya muchas cosas: por ejemplo, la universalización del marco legal posrevolucionario, de acuerdo con el cual todas las personas somos iguales en derechos o, más radicalmente, que todos los seres humanos son «personas». Volveré sobre esto.

3. Que «A reconozca a B» significa que A toma a B como «persona». El supuesto vínculo entre la dimensión ontológica y la dimensión ética del reconocimiento

Esto me lleva a un punto crucial del análisis de estos autores. De acuerdo con ellos, la definición del género «actitud de reconocimiento» es «tomar a alguien como una persona» (Ikäheimo & Laitinen, 2007, p. 40). De modo que «amar a alguien», «respetarlo» o «estimarlo» son distintos modos o especies de ese género. Podríamos, naturalmente, imaginar otros: acudir en ayuda de alguien tras un accidente y prestarle socorro; atender a sus argumentos y concordar o estar en desacuerdo con él y someterlo a crítica, etcétera. Estas también podrían ser especies del género «actitud

de reconocimiento» o, al menos, subespecies del amor y el respeto o la estima. A los autores no se les escapa que esto presupone en el sujeto que desarrolla la actitud apropiada frente al otro, como mínimo, la habilidad de identificarlo (correctamente) como una persona. Pero esta habilidad no basta para contar como una actitud de reconocimiento. Estando, en principio, de acuerdo con los autores en este último punto, creo que ellos no se hacen del todo cargo de las potenciales dificultades contenidas en nuestra capacidad de identificar cualquier objeto en general y, en particular personas, y cómo y hasta qué punto una «teoría del reconocimiento» juega un rol en ello. Esto tiene que ver con una visión, si se quiere, más teórica de lo que comporta el reconocimiento (y la lucha en torno a él), vinculada al rol que este desempeña en la determinación del contenido conceptual y que la lectura que Robert Brandom hace de Hegel ha expandido. Pero volveré sobre esto más adelante.

Por otro lado, definir el género «actitud de reconocimiento» no es todavía definir el género «reconocimiento», según la distinción que hicimos previamente. Esta última definición, de acuerdo con Ikäheimo y Laitinen, debería seguir estas líneas: «tomar a alguien como persona, cuyo contenido [el de la actitud] es entendido y aceptado por la otra persona» (2007, p. 42). La idea contenida en esta definición parece ser que solo hay genuino reconocimiento cuando quien es reconocido como persona —digamos, porque es amado, respetado o estimado por otro— entiende las acciones del otro como expresión de ese tipo de actitudes, un tipo de empresa en la que, naturalmente, podemos fallar y equivocarnos.

A pesar de que el análisis de estos autores pretende ser conceptual (en tanto distinguen diferentes sentidos en los que el término reconocimiento es utilizado, para luego, refinándolo, caracterizar distintos tipos de fenómenos que, de todos modos, se dejan abarcar por el concepto —al menos, en el sentido de reconocimiento interpersonal—), este sigue, en parte importante, el tipo de programa de investigación iniciado por Honneth. En otras palabras, se trata de una investigación conceptual (o, más generalmente, filosófica) al servicio de la teoría social crítica, que

tiene implicaciones tanto éticas como políticas. Sin embargo, es un tipo de análisis que, en mi opinión, no le hace plena justicia a la radicalidad con la que no solo Hegel sino, antes que él, tanto Rousseau como Fichte se plantearon los problemas para los que una «teoría del reconocimiento» es, supuestamente, la solución. Para evitar malentendidos, debo decir que esto (a saber, no hacer lo que Rousseau, Fichte y Hegel pretendían hacer) no puede contar como una objeción al trabajo de estos y otros autores en el campo de la ética y la teoría social. Lo más que podría decir es que se trata de dos empresas distintas. En lo que sigue, pretendo argumentar a favor de esta distinción.

Para avanzar e ilustrar el punto que quiero abordar, me detendré un momento en los conceptos de «persona» y «personalidad» que Ikäheimo y Laitinen presuponen como dados. Creo que la propia determinación de qué es una persona —qué implica decir de X que es una persona, a qué tipo de objeto cabe atribuir correctamente semejante estatus y otro tipo de preguntas semejantes— ha sido objeto de controversia y negociación a lo largo de la historia de la reflexión jurídica, moral y filosófica (piénsese, por ejemplo, en la controversia acerca del estatus de los nativos americanos tras la conquista). Esto sugiere que identificar a algo/alguien como persona (o atribuirle a algo/alguien personalidad) requiere determinar cuáles son las discriminaciones relevantes que una comunidad debe poder realizar para caracterizar —conceptualizar, categorizar— a algo o a alguien como tal. Esto es, la comunidad debe poseer algún tipo de criterio relevante para poder distinguir entre el tipo de objetos que calificamos como personas y aquel otro tipo de objetos que no lo son (que son solo cosas, *Sachen*). La pregunta acerca de cómo determina una comunidad correctamente cuáles han de ser tales criterios puede contestarse de varias formas. Por ejemplo, puede pensarse que la distinción entre personas y cosas es naturalmente obvia, pero podría objetarse de modo inmediato que la atribución de rasgos que hoy pensamos son exclusivos de la personalidad a objetos naturales (voluntad, pasión, inteligencia o astucia, agencia) o la de rasgos que hoy

pensamos son exclusivos de las cosas a seres humanos en tanto agentes racionales (poder ser propiedad de otros) desmienten esa obviedad[4].

«Persona» no es una clase natural, de haber semejante cosa como «clases naturales». «Ser una persona» es, paradigmáticamente, el tipo de estatus normativo que una comunidad compuesta de «personas» confiere a cierto tipo de objetos —entre ellos, a agentes— y le niega a otro tipo de objetos (de manera paradigmática, «cosas»: animales, bienes inmuebles, derechos y obligaciones, acciones y semejantes). Se trata de un estatus normativo porque de él se desprenden modos apropiados e inapropiados de tratar con semejantes objetos, que son independientes del juicio particular de los miembros de la comunidad, incluido el juicio particular respecto de sí mismo, en primera persona, de cualquiera de esos miembros. Además, se trata de un estatus conferido. En primer lugar, porque en caso de discrepancias entre la concepción que cada uno tiene de sí mismo y la que los demás miembros de la comunidad tienen de uno, estas no pueden ser resueltas simplemente apelando al contenido de la concepción que cada uno tiene de sí mismo. En segundo lugar, porque tanto la comunidad como uno mismo pueden equivocarse al atribuir o atribuirse aquellas propiedades que, característicamente, creemos que una persona debe poseer en sentido constitutivo —por ejemplo, cuando nos damos cuenta, *a posteriori*, de que cierto agente es estructuralmente incapaz de ejercer sus derechos o cumplir con sus obligaciones— (Strawson, 1962). Si es correcto concebir esta noción, la de «persona», de este modo, es decir, como un estatus conferido que no obstante posee cierta autoridad, porque no deja a disposición de quienes lo confieren determinar lo que este significa, entonces utilizarlo para definir (o, más modestamente, para aclarar) tanto la noción de «actitud de reconocimiento» como la de «reconocimiento» es un error, análogo al que con igual buena fe comete John Stuart Mill cuando

[4] Me parece fundamental para esta discusión el capítulo XXVII del libro segundo del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke. Allí, el filósofo considera distintos tipos de criterios para establecer qué es ser un ser humano, un agente racional, una persona, mostrando por este medio la insuficiencia de varios criterios «naturales» (véase Siep, 1992).

comenta que el principio del utilitarismo no necesita hacerse cargo del valor incondicionado de cada ser humano, pues puede suponerlo como un valor compartido por la humanidad civilizada (2002, pp. 89 ss.). Persona y personalidad no son nociones suficientemente básicas o elementales para aclarar la exigente noción filosófica de reconocimiento, aunque ciertamente puedan esclarecer «el uso ético-racional común» de la misma[5].

4. Unidad sistemática de aspectos teóricos y prácticos en relación con la teoría del reconocimiento

Lo que está involucrado, a mi juicio, en esa exigente noción filosófica de «reconocimiento» que debemos a la tradición de pensamiento que podemos reconstruir desde Rousseau a Fichte y a Hegel, son tres cuestiones relacionadas, pero claramente distinguibles entre sí: 1) ¿Cómo identificamos —o, mejor, dado que se trata de una pregunta relativa al uso de conceptos, cómo caracterizamos— objetos, cómo subsumimos objetos bajo conceptos? 2) ¿Cómo podemos justificar el uso de determinados conceptos para caracterizar objetos y hacer juicios acerca de ellos y sus relaciones —o, mejor, qué autoridad poseen determinados conceptos para caracterizar y clasificar objetos—? Y, finalmente, 3) ¿quiénes somos

[5] En otro artículo muy útil, Ikäheimo propone «traducir» el discurso hegeliano acerca del «espíritu» —que él describe, a mi juicio correctamente, como «un importante número de temas filosóficos relacionados, los cuales tienen todos que ver con factores que nos distinguen, o distinguen a nuestra forma de vida, de los meros animales o de una forma meramente natural de vida» (2010, p. 345)—, en un discurso acerca de la «personalidad» (*personhood*). Con ello, él cree estar uniendo, entre otras cosas, las pretensiones éticas vinculadas a la noción de «reconocimiento» con las pretensiones ontológico-sociales de la teoría, dado que la noción de «persona» tiene, tanto en el uso común del vocablo como en el uso técnico que hace de él Hegel —por ejemplo, en los §§34-40 del «Derecho abstracto» de su *Filosofía del derecho* (W 7)—, tanto una dimensión normativa como una dimensión descriptiva (véase Quante, 1997). Sin embargo, las consideraciones críticas que, a este respecto, desarrollo en este artículo aplican también en este caso, a saber: que la noción de «persona» presupone la idea de «reconocimiento» y no puede, por tanto, contribuir a determinar el sentido de esta última.

aquellos que clasifican y caracterizan y deben responsabilizarse por las pretensiones de autoridad que elevan al clasificar y caracterizar objetos —entre los que nosotros mismos nos encontramos—? Las dos primeras preguntas pueden concebirse como condiciones de posibilidad para responder la tercera, aquella que intuitivamente está más vinculada con las connotaciones éticas (o, mejor, las connotaciones «prácticas») de la noción de «reconocimiento». Naturalmente esta es una reformulación de los sentidos de dicha noción distinguidos ya por Ikäheimo y Laitinen, a saber, «identificación», «aceptación» y «reconocimiento». Pero, a diferencia de ellos, sostendré que estos sentidos, tal y como los he reformulado, guardan entre sí una relación sistemática.

El hecho de que los criterios de clasificación e individuación de (tipos de) objetos no sean, en principio, independientes de lo que a una comunidad le parece importante y significativo está relacionado con la respuesta que, creo, Hegel en particular daría a la primera pregunta. Así, una comunidad cuya existencia depende de su capacidad de discriminar la flora y la fauna de su entorno podrá desplegar una muy sofisticada clasificación de animales y plantas, al tiempo que su capacidad de discriminar minerales, por ejemplo, puede ser relativamente pobre[6]. Tampoco podemos contar como un simple dato qué rasgos de nuestra experiencia del mundo contaremos como objetos individuales y cuáles otros como propiedades de objetos individuales y cuáles otros como meras relaciones entre unos y otros. Parte de la respuesta a esta pregunta requiere que establezcamos el rol que ha de jugar la teoría en la determinación de qué ha de contar como conocimiento empírico; qué tipo de principios explicativos vamos a privilegiar, cómo los jerarquizaremos, si es que los distintos principios explicativos son compatibles, o cómo hemos de lidiar con las incompatibilidades (sobre estas cuestiones y su relevancia

[6] Para una muy interesante discusión acerca de la eventual objetividad de clasificaciones biológicas (el concepto de «especie») provenientes de culturas distintas, pero que se derivan, en cada caso, de la interacción entre la conformación cultural de cada comunidad y las entidades naturales, véase Gould (2006).

para la idea, por un lado, de «negación determinada» y, por otro, para la comprensión de la lógica de Hegel, véanse Brandom, 2014 y Stekeler-Weithöfer, 1992). Pero la cuestión fundamental, para Hegel al menos, es que ninguna de estas preguntas puede solucionarse con un mejor escudriño de la evidencia empírica o de nuestros propios estados mentales[7].

Así y todo, no creo razonable pensar que el mero «acuerdo» de una comunidad particular baste para determinar la objetividad de las categorías que dicha comunidad aplica a la experiencia —es decir, que ese acuerdo baste para contestar la segunda pregunta, relativa a la autoridad que los conceptos que utilizamos para caracterizar y clasificar objetos pretenden tener—. De modo que deberíamos distinguir entre formas de reconocimiento intersubjetivo —en principio, compatibles con cualquier tipo de comunidad— y formas de reconocimiento «racional» —esto es, compatibles solo con una comunidad estructurada por medio de instituciones racionales—. Pero, ¿disponemos de algún tipo de parámetro ajeno al reconocimiento —y al conflicto que interpretaciones contrapuestas puedan suscitar— para establecer qué cuenta como «racional» —o, mejor, para establecer cuáles de nuestros conceptos e inferencias cuentan con suficiente autoridad—? Este, creo yo, es un punto no menor, vinculado esencialmente con lo que Ikäheimo y Laitinen llaman «reconocimiento como aceptación» (*acknowledgment*) —esto es, aceptación de la validez de normas o principios comunes— y que resulta, en este contexto, particularmente problemática. Pues, ¿cómo podría derivarse de la negociación entre las partes que los conceptos, por medio de los cuales nos orientamos en el mundo, tengan la autoridad y objetividad que pretenden tener? Con la respuesta a esta pregunta y con

[7] Este es el caso de Hegel, al menos, aunque estas cuestiones son obviamente importantes para Fichte, como también lo son para Rousseau. En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en medio de la descripción del estado solitario en el que se encuentra el hombre natural, Rousseau especula largamente acerca del origen del lenguaje y se concentra en las dificultades que tendría el ser humano asocial para clasificar objetos y compararlos, para hacer generalizaciones significativas, etcétera.

la respuesta a la tercera pregunta está vinculada la cuestión acerca de cómo juzgamos que el que nos reconoce es un «reconocedor competente». En la tradición kantiana en la que se sitúan Rawls y Scanlon, por ejemplo, la «competencia jurisdiccional» de un agente, su habilidad para evaluar en términos semánticos el contenido judicable de sus proposiciones, actitudes y acciones, está directamente vinculada con la capacidad del agente de orientar su conducta de acuerdo con razones o principios. Esta tradición reconoce, en el sentido en que «acepta», la prioridad de los principios para poder afirmar que existe reconocimiento mutuo. Dos hablantes se reconocen como hablantes competentes en la medida en que su conducta, lingüística y no lingüística, expresa el compromiso de ambos con las mismas normas. En la tradición de Rousseau, Fichte y Hegel —en particular, en el caso de los dos últimos—, la autoridad eventual de esas normas y principios compartidos se deriva, por el contrario, de un «reconocimiento recíproco»: admito la autoridad que tu juicio pretende tener porque asumo que admites la autoridad que me arrogo para evaluarlo, dado que no has pretendido imponérmelo, sino que me has preguntado (has limitado tu causalidad en relación conmigo, para ser más fiel al texto de Fichte)[8].

[8] «La exhortación es la materia del operar y una actividad causal libre del ser racional a la que invita es su fin final. El ser racional en modo alguno debe ser determinado y forzado a actuar mediante la exhortación, como sucede con lo causado por la causa en el concepto de causalidad; sino que debe autodeterminarse a la acción solo en virtud de aquella exhortación. Pero si debe suceder esto, ante todo debe comprender y concebir la exhortación, y cuenta con su conocimiento previo. La causa de la exhortación, puesta fuera del sujeto, tiene que suponer al menos la posibilidad de que el último pueda comprenderla y concebirla, pues de otra manera la exhortación no tiene fin alguno. La finalidad de la misma está condicionada por el entendimiento y por la libertad del ser al que ella se dirige. De ahí que esta causa haya de tener necesariamente el concepto de razón y libertad; por tanto, él mismo tiene que ser un ser capaz de conceptos, una inteligencia y, en la medida en que ha quedado demostrado que esto no es posible sin libertad, también un ser libre, por consiguiente, un ser racional, y tiene que ser puesto como tal» (Fichte, 1994, p. 131; 1966, p. 345).

Nótese, por último, cuánto más complejos que los objetos físicos de la experiencia ordinaria resultan ser los tipos de objetos sociales que deben ser distinguidos en una comunidad. Si tomamos como ejemplo la propiedad, se puede reivindicar título posesorio sobre cosas físicas, sobre prestaciones de personas e instituciones e, incluso, sobre derechos; o, en otra esfera, la diferencia entre «niño» e «hijo». En este ámbito, el reconocimiento recíproco constituye el fundamento de toda clasificación. Pero eso no nos ofrece todavía una justificación racional de la institución de la propiedad o de la familia.

Finalmente, en relación con la tercera pregunta, la pregunta por nuestro propio estatus en tanto agentes y cognoscentes, la respuesta tiene que involucrar la idea de autoconciencia. Fichte, por ejemplo, afirma que el concepto de ser humano no es el de un individuo, sino el de un género e implica necesariamente una pluralidad de seres humanos. Dada esta universalidad de lo humano, todo miembro de la especie debe ser «educado» para estar a la altura del género, esto es, debe proveérsele de lo que requiere para que su particularidad sea no solo la de un objeto en el mundo, aquella que puede ser especificada simplemente desde el punto de vista de la tercera persona, sino la de un «sujeto». Ser un ser humano, en este sentido, no es una clasificación biológica y, consecuentemente, ser un individuo humano requiere la participación del sujeto particular en una comunidad constituida por varios sujetos particulares capaces de dar y recibir razones y de responsabilizarse por ello —es decir, una comunidad de agentes que son libres, porque son racionales—. «El carácter propio de la humanidad, solo por el cual toda persona se afirma de manera incontrovertible como hombre, es aquella libre acción recíproca mediante y según conceptos, aquel dar y recibir conocimientos» (Fichte, 1994, p. 134; 1966, p. 348). De modo que, según Fichte, un individuo humano es, precisamente, el resultado de esta «acción recíproca libre mediante y según conceptos», porque solo en esta acción común el individuo puede ser identificado por los otros por lo que él mismo afirma ser, si es que actúa como un agente racional:

> El concepto de individualidad es, en la manera indicada, un concepto recíproco, esto es, que solo puede pensarse en relación con otro pensar y está condicionado según la forma por este, por el mismo pensar. Él es posible en todo ser racional solo en tanto que es puesto como cumplido por otro. Nunca es por consiguiente mío, sino, según mi propia confesión y la confesión del otro, mío y suyo, suyo y mío: un concepto común en el que dos conciencias se reúnen en una sola (1994, p. 140; 1966, p. 354).

5. La lucha por el reconocimiento

De acuerdo con esto, lo que he llamado la «exigente noción filosófica de reconocimiento» tiene por objeto ofrecer una explicación de lo que en otra parte he llamado «individualidad» o «identidad práctica» (Ormeño, 2013). Permítaseme un pequeño excurso sobre Hegel, para precisar mejor esto y dar lugar no solo al reconocimiento, sino, como he sugerido ya a propósito del conflicto acerca de la autoridad de los principios y normas, a la lucha por el reconocimiento. Según Hegel, las nociones de autodeterminación y autorrealización solo pueden adquirir sentido si disponemos de una noción apropiada de la individualidad y de sus límites. Naturalmente, esto tiene que sonar extraño y contraintuitivo. A fin de cuentas, cada uno de nosotros sabe quién es, por así decirlo (para no mencionar las cuestiones obvias relativas a la identidad numérica del ser humano en tanto objeto espacio-temporalmente situado, ni tampoco las relativas a la identidad cualitativa del ser humano en tanto miembro de una especie biológica particular).

Sin embargo, el aire de extrañeza que rodea la pregunta por los límites de la individualidad se disipa si tomamos en consideración que la cuestión involucra una pregunta por el alcance de las pretensiones normativas que, en forma de demandas, los agentes modernos podemos hacernos recíprocamente. Para ponerlo en términos que son relevantes para Hegel, la determinación de cuáles son los límites de mi individualidad (es decir, determinar cuáles de mis necesidades y deseos son aquellos con cuya

satisfacción puedo, efectivamente, identificarme o, si se prefiere, en cuáles de mis actos, por cuyo medio intento satisfacer esas necesidades y deseos, puedo reconocer mi propia agencia) es una cuestión normativa y, por tanto, una cuestión que no puede decidirse por medio de inventariar los deseos y necesidades que ocurre que tenga o, alternativamente, inventariar los múltiples modos en que puedo intentar satisfacer tales deseos y con qué objetos. La determinación de lo que creo que es propiamente mío o de quien yo creo ser toma, pues, la forma de una pretensión («¡Esto es mío!»), la cual no puede ser contestada por nada en la naturaleza, salvo por otra autoconciencia que desconoce tus pretensiones y declara: «¡lo "tuyo" me pertenece!».

Este es el escenario de la «lucha por el reconocimiento», tal y como aparece planteado en el famoso capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, en la cual cada sujeto trata de certificar, en el otro (es decir, objetivamente) su propia certeza subjetiva. De acuerdo con Hegel, esta es, inicialmente, una cuestión extremadamente difícil de resolver si la asumimos con toda su radicalidad. Normalmente, cuando tenemos una disputa o un conflicto de intereses con otro y nos comportamos racionalmente, se nos abre una alternativa: o bien calculamos más o menos correctamente si tenemos la fuerza o el «poder» suficientes para imponer nuestros intereses por sobre el otro y, según ello, determinamos la cantidad de concesiones que tendríamos que hacer para resolver la disputa (lo que puede llevarnos a ponderar cuestiones como, por ejemplo, si vale la pena pelearse por el asunto o si es de importancia vital, etcétera); o bien planteamos el asunto como una negociación en la que ninguna de las partes pierda demasiado porque, digamos, tenemos un interés estratégico en la paz con el otro, o bien porque creemos que la otra parte merece respeto y nos cuidamos de no llegar a una solución ofensiva (por ejemplo, que nos favorezca demasiado). El punto es que en cualquiera de los dos últimos casos estamos presuponiendo, tanto en nosotros como en la otra parte, algún tipo de racionalidad práctica común (sea estratégica o iluminada por alguna intuición moral) y algún tipo de concepción común acerca

de cómo es el mundo, lo que presupone, por así decirlo, grados sustantivos de «acuerdo» con el otro.

Si asumimos, por ejemplo, como Hobbes lo hace, que todo ser humano tiene el interés supremo de autopreservarse, tenemos un punto de apoyo para llegar, incluso en el primer caso, a una «resolución» del conflicto. Pero también podría ser el caso de que otras consideraciones sean incluso más importantes para nosotros que la propia preservación, como sucede cuando se trata de la «honra», por ejemplo. En este último caso, podríamos no contar siquiera con la concesión absoluta a las pretensiones del otro como medio de acabar con la disputa, porque solo el otro sabe con qué podría satisfacerse su honor ofendido (con respecto a la diferencia entre una lucha generalizada por la autopreservación y el duelo por el honor en relación con Hobbes y Hegel, véase Siep, 1974). Un caso análogo es el que se plantea Hegel en la «lucha de las autoconciencias contrapuestas»: un escenario ficticio en el que dos partes reivindican, cada una por su parte hacia la otra, su independencia o autonomía absolutas, pero que, paradójicamente, solo puede comprobarse si el respectivo otro la refrenda (esto es, se trata de la pretensión de ser absolutamente independiente en un contexto de dependencia ineliminable)[9]. No quiero extenderme demasiado reseñando lo que supongo conocido, pero quisiera destacar, primero, que, para Hegel, la posibilidad de resolver la lucha por el reconocimiento y, de este modo, determinar lo que he llamado, a falta de un término mejor, los límites de la propia individualidad, requiere la constitución histórica de algún modo común a ambas partes (potencialmente, común a todos los que podrían verse involucrados) de entender al mundo, a sí mismo y a los otros. Este modo común de entender permitiría distinguir las formas apropiadas de resolver una disputa empírica acerca de hechos en el mundo o una

[9] El pasaje fundamental del capítulo cuarto de la Fenomenología del espíritu a este respecto es, a mi juicio, el siguiente: «La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, solo es en cuanto se la reconoce» (Das Selbstbewusstsein ist an und für sich, indem und dadurch, dass es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes) (Hegel, 1966, p. 113; W 3, p. 145). Sobre esto, véanse Quante (2009) y Pippin (2011).

disputa acerca de los intereses propios y de otros que no son negociables y que hay que respetar de aquellas que no lo son. Se trata, por tanto, de un modo común de establecer las alternativas normativamente válidas y diferenciarlas de las que no lo son y que, en consecuencia, tiene efectiva autoridad para «nosotros».

6. Observaciones finales

Este tipo de empresa intelectual, a saber, la determinación de quiénes somos (esto requeriría una calificación apropiada que resumiera todo lo que he dicho hasta aquí, pero no he encontrado aún una formulación satisfactoria), no es, creo, el mismo tipo de empresa que Ikäheimo y Laitinen tratan de aclarar conceptualmente. La cuestión de la «identidad», en un sentido que habría que precisar, pero que podría extenderse desde lo que Andreas Wildt llamó la «identidad de yo» (*Ich-Identität*) (1982)[10] hasta la atribución (propia y ajena) de una identidad particular a un grupo específico, no parece equivalente a lo que aquí he llamado determinación de los límites de la individualidad y poco tiene que ver con las cuestiones relativas al desarrollo de una estructura emocional apropiada o de psicología social que hicieron de la propuesta original de Honneth algo tan fascinante. Por otro lado, las eventuales consecuencias éticas y políticas de este tipo de «ensayo en ontología social» no son para nada evidentes o claras. A juzgar por sus propias propuestas políticas —me refiero a las de Fichte y Hegel—, lo más que puede sacarse en claro (que, concedo de inmediato, en estos tiempos no es poco) es que el Estado está justificado

[10] De acuerdo con Wildt, el autoconocimiento psicológico, emocional, del agente juega un rol decisivo en su sensibilidad moral (en su capacidad de identificar las características moralmente salientes de una situación), así como en su capacidad de reconocer y, eventualmente, satisfacer pretensiones moralmente legítimas, aunque no exigibles, de otras personas. La «identidad de yo» de cada agente, moralmente sensitiva y motivada a partir de razones morales, se constituye, empero, recién al interior de una «vida ética» estructurada afectiva y normativamente. En este sentido, el «reconocimiento» es condición de la «autonomía», según su interpretación.

para subordinar las legítimas reivindicaciones de la individualidad (por ejemplo: derecho a la propiedad privada, protección de la intimidad, autoridad sobre educación de los hijos, etcétera) al bien común de la comunidad política. Pero no es claro hasta qué punto el tipo de ontología social vinculada con esta exigente noción filosófica de reconocimiento ofrece algo distinto que otra manera de reconstruir la validez normativa de tópicos caros a algún tipo de teoría liberal.

Bibliografía

Brandom, Robert (2011). The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution. En Heikki Ikäheimo y Arto Laitinen (eds.), *Recognition and Social Ontology* (pp. 25-51). Leiden: Brill.

Brandom, Robert (2014). Part One: Knowing and Representing. En *A Spirit of Trust: a Semantic Reading of Hegel's* Phenomenology. *2014 Draft of A Spirit of Trust*. http://www.pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust_2014.html

Fichte, Johann Gottlieb (1966). *Grundlage des Naturrechts (1. Teil)*. En Volumen I, 3: *Werke 1794-1796*. Edición completa de la Academia de Ciencias de Baviera. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann.

Fichte, Johann Gottlieb (1994). *Fundamentos del derecho natural*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Gould, Stephen Jay (2006). Una almeja es una almeja. En *El pulgar del panda* (pp. 225-235). Barcelona: Crítica.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966). *Fenomenología del espíritu*. México DF: FCE.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986a). *Phänomenologie des Geistes.* En *Werke in zwanzig Bänden.* Edición completa de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Volumen 3. Frankfurt: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986b). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.* En *Werke in zwanzig Bänden.* Edición completa de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Volumen 7. Frankfurt: Suhrkamp.

Ikäheimo, Heikki (2010). Making the Best of What We Are: Recognition as an Ontological and Ethical Concept. En Hans-Christoph Schmidt am Busch y Christopher F. Zurn (eds.), *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives* (pp. 343-367). Lanham: Lexington Books.

Ikäheimo, Heikki & Arto Laitinen (2007). Analyzing Recognition. Identification, Acknowledgment, and Recognitive Attitudes towards Persons. En Bert van den Brink y David Owen (eds.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (pp. 33-56). Cambridge: Cambridge University Press.

Mill, John Stuart (2002). *El utilitarismo. Un sistema de la lógica (Libro VI, capítulo XII)*. Madrid: Alianza.

Ormeño, Juan (2013). La teoría del reconocimiento de Fichte como teoría social de la individualidad. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 7. http://ref.revues.org/500

Patten, Alan (1999). *Hegel's Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

Patten, Alan (2014). *Equal Recognition. The Moral Foundations of Minority Rights*. Princeton: Princeton University Press.

Pippin, Robert (2011). *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the* Phenomenology of Spirit. Princeton: Princeton University Press.

Quante, Michael (1997). «Die Persönlichkeit des Willens» als Prinzip des abstrakten Rechts. Eine Analyse der Begriffslogischen Struktur der §§34-40 von Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En Ludwig Siep (ed.), *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts* (pp. 73-94). Berlín: Akademie.

Quante, Michael (2009). El reconocimiento como principio ontológico en la *Fenomenología del espíritu*. En Vanessa Lemm y Juan Ormeño (eds.), *Hegel, pensador de la actualidad* (pp. 141-162). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

Siep, Ludwig (1974). Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften. *Hegel-Studien*, 9, 155-207.

Siep, Ludwig (1992). Personbegriff und praktische Philosophie bei Locke, Kant und Hegel. En *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus* (pp. 81-115). Frankfurt: Suhrkamp.

Stekeler-Weithöfer, Pirmin (1992). *Hegels analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*. Paderborn: Schöningh.

Strawson, Patrick F. (1962). Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy*, 48, 1-25.

Wallace, Jay, Rahul Kumar & Samuel Freeman (eds.) (2011). *Reasons and Recognition. Essays on the Philosophy of T. Scanlon*. Oxford: Oxford University Press.

Wildt, Andreas (1982). *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta.

II

RECONOCIMIENTO Y CRÍTICA SOCIAL SOBRE LA PROPUESTA DE AXEL HONNETH

Límites del reconocimiento

Filipe Campello
Universidad Federal de Pernambuco, Recife

Si bien el concepto de reconocimiento ha encontrado una amplia repercusión en el debate de la filosofía social y política en las últimas dos décadas, se ha visto igualmente cuestionado por críticas de diferentes matices. En tanto la teoría del reconocimiento propone un estrecho enlace entre subjetividad y teoría social a partir del reconocimiento, en particular en su formulación por Axel Honneth, encontramos en la literatura críticas sobre el alcance teórico de esta propuesta interpretativa y sobre imprecisiones en el propio uso de este concepto. Tales críticas, como veremos, pueden resumirse en dos aspectos principales: por un lado, se cuestiona en qué medida el reconocimiento puede ser visto no solo como un médium emancipador, sino, por el contrario, como un factor limitador de la autonomía individual; y, por otro, se problematiza una supuesta inflación de la categoría del reconocimiento que obstruye lo que se llamó la «negatividad» del sujeto (Whitebook, 2001; Safatle, 2012 y 2015).

En lo que concierne al primer problema, el del reconocimiento como sujeción, me gustaría sugerir que puede ser comprendido en referencia con lo que el propio Honneth propuso a partir del concepto de paradoja. Tal concepto, como veremos, apunta a una especie de falsa promesa —una expectativa normativa que, debido al propio diseño, entra en contradicción interna y evita lo que se pretendía alcanzar—. Recurriendo a este sentido de paradoja, propongo que, en el caso del reconocimiento, podemos

encontrar un tipo de relación que debería conducir a una autonomía más grande y a una relación positiva (y, finalmente, a un grado más grande de libertad individual), pero que puede fallar en su pretensión normativa. Se debería, entonces, delinear los criterios necesarios para poder diferenciar, por un lado, entre nociones «positivas» y «negativas» del reconocimiento, y, por otro, determinar el propio alcance de una teoría del reconocimiento.

Ya en relación con el segundo problema, vinculado a la crítica de la negatividad, intento mostrar que no se refiere a un problema interno de la teoría del reconocimiento, sino, especialmente, a uno asociado al alcance de una teoría social normativa. En este sentido, en contraposición a una visión aparentemente dicotómica entre un sentido fuerte de reconocimiento y las críticas imputadas a ese enfoque, el presente artículo propone una alternativa a tales dificultades a partir de la idea del «límite» del alcance de una teoría social. Se trata de la sugerencia de que tal marco teórico se refiere a cuestiones específicas, como las vinculadas a concepciones de justicia y al papel de las instituciones, pero que toma distancia frente a otras dimensiones de la subjetividad que no necesariamente se reducen a expectativas normativas. En este sentido, la controversia alrededor del sentido de la paradoja del reconocimiento dependería de la constatación de los límites de una teoría social, es decir, de que el uso de sus conceptos sea circunscrito a condiciones socialmente mediadas. De ese modo, intento mostrar que las contingencias de la constitución subjetiva y de los proyectos de vida individuales no pueden ser agotadas dentro de las pretensiones de una teoría normativa, en la que el reconocimiento intersubjetivo muestra un límite que se contrapone a dimensiones de la subjetividad no reconocibles socialmente.

1. El concepto honnethiano de paradoja

Desde la publicación de *La lucha por reconocimiento* —su trabajo de más grande repercusión—, Honneth lleva a cabo un ambicioso proyecto de articulación entre teoría de la subjetividad y teoría social. En dicho

proyecto, aspectos presentados todavía de manera programática son discutidos de modo más específico. Con la intención de clarificar algunas ambigüedades de su proyecto inicial, uno de los ejes temáticos al cual Honneth dirige su atención comprende el sentido de reconocimiento con respecto a experiencias ambiguas de autonomía y libertad. Es en relación con tales problemas que el concepto de paradoja fue introducido por este autor para mencionar posibles contradicciones internas de un modelo normativo, identificadas principalmente en dos casos paradigmáticos: la individualización y el capitalismo.

Respecto al primer caso, en un debate que se remonta a Max Weber y Georg Simmel, Honneth resalta lo que entiende por la paradoja del concepto de individualización en el curso del proyecto de la Modernidad —más específicamente, en las formas de vida de las sociedades capitalistas en la posguerra—. La idea es que habría, en este contexto, una promesa de creciente autonomía individual, pero que caería en su opuesto: detrás de un aparente pluralismo de modos de vida, una estandarización de fuerza normativa conduciría, por el contrario, a la fragilidad y al aislamiento del propio individuo y a «la emergencia de diferentes síntomas individuales de vacío interior, de un sentirse superfluo y sin determinación» (2004, p. 467)[1]. Para Honneth, este diagnóstico encuentra eco en el debate más reciente, en el que autores como Charles Taylor y Alain Ehrenberg alertan frente a posibles ambigüedades en conceptos como autenticidad o autonomía, dado que tales concepciones de una «búsqueda por sí mismo» pueden revelarse estériles o incluso patológicas (véase Taylor, 1992 y Ehrenberg, 1999)[2].

[1] Todas las traducciones son mías.

[2] La tesis central de Ehrenberg es que, si en la época de Freud la histeria se ha mostrado como síntoma recurrente asociado a un exceso de censura y represión de deseos, hoy habría un sentido inverso de exceso de indeterminación y ruptura con patrones normativos, cuyo principal síntoma sería el de la depresión. En mi opinión, hay un movimiento ambiguo en esos casos: por un lado, hay un espectro más largo de nominación del síntoma de depresión, en el que casos como dos semanas de luto ya pasan a ser considerados como depresión, de acuerdo con el *Manual diagnóstico y estadístico de los transtornos mentales*

Ya en el segundo caso, Honneth y Hartmann (2006) defienden que el capitalismo propone un modelo deseable de realización de la libertad individual y de satisfacción de necesidades, pero que este no puede ser concretizado. Tal exigencia conduciría no solo a una forma de estandarización —en tanto normalmente se discute la adaptación de estándares de consumo como estrategia de supervivencia del capitalismo— sino también, en una segunda fase del capitalismo entendido en un sentido amplio como «neoliberal», al estímulo de una más grande iniciativa, creatividad y flexibilidad, todas ellas paradójicamente exaltadas como formas ideales de autorrealización individual.

De este modo, Honneth retoma el modelo propuesto de forma programática en *La lucha por el reconocimiento*, en el que presenta como potencial normativo de la Modernidad la promesa de realización de autonomía y libertad, consolidado a partir de lo que Hegel propone como tres esferas de la ética: familia, sociedad civil y Estado. La primera esfera, la de las relaciones afectivas, promete una satisfacción de las carencias y de los deseos afectivos referentes a las necesidades y a las exigencias individuales. A la segunda esfera se vinculan las garantías jurídicas de igualdad entre los individuos (según un aspecto de universalización). En la tercera esfera, en una actualización del concepto de sociedad civil a partir de relaciones de mercado y trabajo, se promete el reconocimiento concreto del valor de la contribución individual en la sociedad. A ese modelo triangular, sin embargo, le es adicionado un cuarto ámbito, vinculado a la sociedad capitalista de posguerra. En dicho ámbito, como se mencionó anteriormente, la individualización pasa a ser vista como una promesa del sujeto de obtener más autonomía y aspirar a un proyecto de vida más auténtico.

(DSM, por sus siglas en inglés, Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) —lo que remite a lo que Ian Hacking llamó «nominalismo dinámico»—. Por otro lado, sin embargo, entiendo que es posible verificar la predominancia de determinadas patologías como síntoma de una época.

En el sentido de paradoja empleado por Honneth podemos vislumbrar no solo una brecha entre pretensiones normativas y lo que es efectivamente realizado —como en el caso de las paradojas de la individuación— sino también un sentido que implica un tipo de cinismo en el propio vocabulario normativo utilizado. Como afirma Pinzani (2013), este recurso de la idea de la paradoja, diferente del concepto de contradicción predominante en los enfoques de tradición marxista, mezcla sentidos no tan claros de progreso o regreso y justifica los estándares normativos, sin que haya una crisis de legitimación.

Más recientemente, Honneth deja en segundo plano las fuertes premisas antropológicas presentes en *La lucha por el reconocimiento* y retorna a Hegel en una ambiciosa reformulación de una teoría de la justicia, en la que los presupuestos del reconocimiento pasan a ser releídos a partir de parámetros de una teoría de las instituciones (2011; véase sobre este punto Campello, 2013). En esa nueva apuesta teórica, titulada *El derecho de la libertad*, el reconocimiento pasa a cumplir el papel de un horizonte normativo, dando espacio al concepto de «libertad social»: se trata de reconstruir (en el sentido específico de lo que Honneth entiende por «reconstrucción normativa») en qué medida las instituciones incorporan los presupuestos sociales de efectividad de la libertad. Uno de los principales objetivos de este autor en este proyecto reciente es articular criterios para un diagnóstico de la época a partir del concepto de «patologías sociales». En una apropiación que remite a Jean-Jacques Rousseau y Émile Durkheim —y asumiendo la interpretación de Frederick Neuhouser—, las patologías sociales son comprendidas como déficits en sus diferentes esferas. Más específicamente, aluden a lo que Honneth entiende como patologías de la libertad negativa o de la libertad reflexiva, en el intento de, inversamente, evidenciar parámetros socialmente mediados de un desarrollo «sano» del sujeto, como veremos más delante. Ya más recientemente, este autor busca explicitar mejor su comprensión sobre patologías: ellas se refieren no solo a un diagnóstico clínico de patología, como en el caso de la depresión o *burnout*, sino justamente a aquellas formas más implícitas y dotadas

de cierta normalidad social, en un sentido más próximo al de la anomalía social de Durkheim o Hannah Arendt. En tanto no necesariamente causan propiamente un sufrimiento del sujeto, ellas no pasan por la clínica; sin embargo, no por eso dejarían de representar formas sutiles de sufrimiento y, por tanto, resultan criticables en el ámbito de una teoría social (2014).

Mi intento, aquí, no es tanto presentar pormenores de la teoría honnethiana, sino discutir la siguiente cuestión: ¿cuál es el alcance normativo de una teoría del reconocimiento y en qué medida las relaciones intersubjetivas de reconocimiento satisfacen las premisas de constitución de la identidad del sujeto? Solamente al ver algunas dificultades encontradas en la propuesta de Honneth estaremos en condiciones de esbozar aquello que comprendo como límite del alcance de una teoría social.

2. Subjetividad y sujeción: el reconocimiento como paradoja

Un primer aspecto crítico gira alrededor de lo que entiendo por un doble sentido de subjetivación. Tal problema, como ya mostró Louis Althusser, consiste en una concepción de subjetividad como «sujeción», en la medida en que los sujetos se adecuarían a normas sociales preestablecidas o, en última instancia, a una estructura simbólica indispensable para la subjetivación (Honneth, 2010a). Aunque este carácter de sujeción puede ser visto de manera constitutiva o transcendental —en el sentido de precondicional— para el desarrollo del sujeto, también es el objetivo de críticas en la medida en que el reconocimiento presentaría un carácter no solo constitutivo, sino limitador (Markell, 2003).

Tal problema encuentra una resonancia productiva en el entrecruzamiento entre filosofía y psicoanálisis. En Lacan, es frecuente el sentido ambiguo de sujeción, no solo como factor limitador, sino, principalmente, como precondición de subjetividad, de la cual el sujeto no puede prescindir. Podemos, entonces, traer a la memoria el sentido lacaniano de subjetivación como alienación, es decir, como internalización gradual

de otro extraño al sí mismo. Según esa perspectiva, se pone en cuestión una supuesta autenticidad *a priori* y se la contrapone a la idea de que el sujeto solo puede constituirse si se sujeta a ciertos estándares preestablecidos, con lo cual el sujeto internaliza deseos y expectativas de un otro. En esa tradición —representada por autores como Michel Foucault y Judith Butler— se encuentra un sentido ambivalente de «normalización», del adecuarse a la norma: por un lado, la subjetivación no puede prescindir de procesos normativos, cuya semántica es inmanente al propio lenguaje, de modo que ella sigue normas que se inscriben en el cuerpo y en los estándares de acción; por otro lado, el propio sentido de «normal» puede ser objeto de cuestionamiento.

Sin embargo, los problemas referentes al tratamiento del reconocimiento como sujeción no se refieren al sentido constitutivo, como he mencionado antes, sino a un tipo de tensión vista a partir de vínculos como poder o ideología, es decir, de formas de reconocimiento que sirven como restricción de la autonomía individual. En tales casos, lo que se ve es la necesidad de legitimación del reconocimiento a partir de la distinción entre sus contenidos positivos y negativos. En lo que concierne a ese primer «problema del reconocimiento», encontramos en Honneth el intento de defensa de su abordaje por medio de la distinción de formas «productivas» e «ideológicas» o «restrictivas» de relaciones de reconocimiento.

Podemos mencionar dos ejemplos que el autor utiliza para problematizar formas de reconocimiento a partir de una diferenciación moral mínima —es decir, la idea de que el estatus del reconocimiento no puede ser disociado de su contenido—. En un primer ejemplo, vemos un soldado que cumple con su deber y que pasa a ser reconocido en la función que ejerce con dedicación (Honneth, 2010a, p. 106). El segundo ejemplo es el de una mujer reconocida socialmente como una buena ama de casa. También en este caso, lo que vemos es un modelo sesgado de reconocimiento en el que, debido a un determinado contexto social e histórico, la mujer es «reconocida» mientras cumple determinadas expectativas sociales que, en sí, pueden ser criticadas (2010a, p. 106).

La lucha por el reconocimiento, como en el caso del movimiento de los derechos civiles o de los derechos de las mujeres, es motivada no solo por el reconocimiento de sus derechos, sino que se impone contra un «reconocimiento» asociado a determinadas funciones sociales —en este caso, en vista de la perpetuación de una determinada segregación, en la que los papeles están predefinidos—. En tales casos, las reivindicaciones de reconocimiento significan justamente la ruptura con un reconocimiento «errado»: en este caso, el de una mujer que es «reconocida» solo si cumple bien su papel de ama de casa o de buena esposa. Lo que se percibe, en tales casos, es que no hay como horizonte un significado emancipador, sino que, por el contrario, el horizonte actúa como impedimento de expresión de la libertad individual.

En ese sentido, Honneth entiende que es necesario distinguir, en tanto dependen de su contenido, dos formas de reconocimiento: una restrictiva y otra emancipadora. En la primera, lo que hay es una laguna de autoestima pasible de ser llenada por el reconocimiento y que fortalece los recursos motivacionales en dirección a formas de sujeción voluntaria. Como en el ejemplo de las luchas feministas, las mujeres convivieron por un largo tiempo con una presión social que exigía la sumisión. La elevación de su autoestima dependía largamente de que cumpliesen adecuadamente determinados papeles, como los de una buena ama de casa o buena esposa[3]. Fue necesario, antes que todo, un espacio de articulación del sentimiento de humillación e injusticia. En un contexto excesivamente restrictivo, sin espacio de incentivo para la articulación de demandas, tales sentimientos no podrían expresarse. La articulación de un sentimiento de autoestima no debe, por tanto, ser indicador de una relación legítima de reconocimiento.

[3] Es interesante mencionar que en uno de los —así llamados— «índices de felicidad», el país que aparece en tercer lugar es Arabia Saudita: un claro ejemplo de las aporías de la articulación de un sentimiento subjetivo mientras otras evidentes precondiciones no son llenadas, como puede constatarse en la violación sistemática de derechos humanos, la opresión de la mujer, la falta de libertad de expresión, etcétera.

Para distinguir entre reconocimiento e ideología, Honneth sugiere dos componentes: uno valorativo (o simbólico) y otro material. Como en el ejemplo de la esfera del trabajo, hay la promesa de efectividad de la libertad, cuyo componente material puede, sin embargo, no ser propiciado. Tal contenido restrictivo, el cual perpetúa la sumisión del individuo a determinadas prácticas cuestionables, es lo que Honneth entiende por «centro irracional» de relaciones de reconocimiento, de manera que «podemos llamar a esos modelos institucionales de distinción valorativa en que está ausente cualquier perspectiva de un relleno material "ideología del reconocimiento"» (p. 119).

La posibilidad de percepción intersubjetivamente compartida de injusticia se muestra, así, como un primer paso hacia las demandas de reconocimiento. Luego de ello, una vez articulados sentimientos como humillación, degradación moral e injusticia, debe darse el paso a la lucha por relaciones jurídicamente aseguradas. La lucha por el reconocimiento, luego, se legitima, por un lado, en la distinción de su contenido moral y, por otro, en la consolidación de reivindicaciones a través de garantías jurídicas.

3. Negatividad y límites de la intersubjetividad

Un segundo conjunto de críticas al reconocimiento se refiere a su papel en la constitución de la identidad del sujeto. Se trata de dificultades no totalmente disociadas del problema anterior, referente al vínculo entre reconocimiento y sujeción. Sin embargo, la cuestión ahora se vuelca a lo que se encuentra en la literatura sobre la concepción de la identidad, entendida en dos sentidos: por un lado, encontramos la noción de identidad colectiva, asociada a grupos que comparten determinadas características; otro sentido se refiere a las ambivalencias en lo que podemos entender como dimensión «subjetiva» de la identidad.

En lo que se refiere a la identidad colectiva o de grupos específicos, como ya fue ampliamente discutido en el debate entre liberales y comunitaristas,

el problema se centra alrededor del modo en que un determinado grupo comparte una identidad, como en ejemplos de minorías o de políticas de acción afirmativa (mujeres, negros, indios). La crítica, aquí, se centra en las dificultades de distinción entre reivindicaciones compartidas y aquellas que se concentran en aspectos subjetivos. Es decir, se discuten las ambigüedades encontradas en una asociación previa de determinadas demandas de un grupo específico, o que, muchas veces, esta asociación puede llevar a un ensanchamiento de identidades (por ejemplo, mujeres negras biciactivistas), o al fenómeno inverso de ruptura con estándares de identidad (jóvenes que no se identifican con una preferencia sexual o de género específico). Más allá de esto, encontramos propuestas divergentes alrededor de la deconstrucción de identidades, como en el combate entre ciertas corrientes del feminismo (Fraser, 2007; Benhabib, 2002; Young, 2000; Butler, 2005). En común a esas críticas, sin embargo, se encuentra la alegación de que las teorías del reconocimiento habrían dado un valor excesivo a la cuestión de la identidad de grupo o individual. El punto central es en qué medida el reconocimiento debería ser discutido no a partir de una afirmación fuerte y rígida de identidad, sino en los parámetros de una flexibilización de nociones de identidad rígidas, en las que el énfasis del reconocimiento, en vez de buscar una identidad previa por ser reconocida, debería dar lugar al fortalecimiento de espacios de indeterminación del sujeto (Safatle, 2015; Butler, 2004).

Vinculado a esta dimensión colectiva de identidad, el problema en su dimensión subjetiva consiste en lo que es comprendido por «negatividad», es decir, el hecho de que la subjetividad estaría atravesada por una incompletud o falta constitutiva. Este sentido, discutido de forma emblemática en la reciente apropiación de Lacan por Butler, sugiere que el sujeto debe no solo ser reconocido por un «otro», estableciendo una relación asimétrica de poder, sino que, antes que todo, debe él también reconocer que el otro «falta». Es decir, quien me reconoce no es un sujeto en un lugar superior y cuyos deseos son satisfechos, pues también él estaría marcado por una vulnerabilidad constitutiva. En este sentido de

una relación simétrica, en la que no hay un sujeto superior en la relación, siempre faltará algo por ser reconocido: más precisamente, aquello que escapa al reconocimiento comprende una falta constitutiva —un contenido que, por no poder ser identificado, debe ser reconocido solo como falta y no como contenido «positivo» de identificación subjetiva—.

En la literatura sobre esta tensión entre sentido positivo del reconocimiento y «negatividad», recibió particular atención el debate entre Honneth (2010b) y Joel Whitebook (2001). Según Whitebook, el recurso a la psicología de orientación pragmatista de Mead habría llevado a Honneth a desarrollar un enfoque «simétrico» de las relaciones intersubjetivas. A partir de la teoría psicoanalítica, la crítica de Whitebook se dirige justamente a un sentido fuerte de sociabilidad innata y a una posible pretensión de agotamiento de la identidad, lo que bloquearía el sentido de contingencia del deseo y mostraría eventuales dificultades en las relaciones de reconocimiento (para la respuesta a esta crítica, véase Honneth, 2010b; véase también Bedorf, 2004). Es importante resaltar que, por detrás de esas concepciones distintas del sentido del reconocimiento intersubjetivo, lo que está en juego son modelos de subjetividad que, en última instancia, se refieren a dos tradiciones distintas de interpretaciones de Hegel, una marcadamente francesa y otra alemana. En la tradición francesa —la cual remonta a la lectura de Hegel propuesta por Kojéve y que encuentra eco en las lecturas de Lacan y Hyppolite—, es posible notar que destacan concepciones como indeterminación del deseo, incompletitud del sujeto y énfasis de la contingencia, expresadas por lo que pasó a ser formulado a partir del concepto de «negatividad». En la tradición alemana, en particular en la recepción de Hegel por Habermas y Honneth, predomina un sentido más fuerte de intersubjetividad, el cual encuentra resonancia en una teoría más marcadamente normativa, en el que el vínculo entre teoría de la subjetividad y teoría social no se refiere primariamente a un significado contingente de procesos de subjetivación. Es en ese sentido que vemos a Honneth hablar de sufrimiento de «indeterminación» —es decir, un proceso de ruptura y sufrimiento, originado en la ausencia de relaciones

intersubjetivas que deberían determinar la identidad, lo que retira al sujeto del espacio de vacuidad—. En cambio, en interpretaciones de orientación francesa encontramos, por el contrario, una fuerza productiva en la indeterminación, comprendida como espacio que se contrapone a excesos normativos de adecuación social.

En este debate sobre el problema de la negatividad parece ser necesario, no obstante, diferenciar entre dos dimensiones de la cuestión. En mi opinión, hay una confusión entre, por un lado, una crítica a las relaciones de reconocimiento en tanto optimistas y simétricas y, por otro, la objeción del alcance de una teoría de la intersubjetividad. Es patente el modo en el que, desde su formulación original, la teoría honnethiana no defiende una relación fundamentalmente positiva y armoniosa. Por el contrario, es el elemento del conflicto el que pasa a ser factor generador de procesos de ruptura y de demandas por el reconocimiento; se trata, efectivamente, de un proceso de lucha por reconocimiento. Así, aunque se otorgue una cierta primacía a las relaciones intersubjetivas en el tratamiento de la constitución del sujeto, esas relaciones son fundamentalmente conflictivas y asimétricas —aquello que Whitebook llama «hobbesianismo» (2001, p. 259)—. Si esa caracterización surge más claramente en las esferas de la sociedad civil o del Estado, ella también vale para las relaciones afectivas primarias, como entre el bebé y la madre o la persona de referencia: su contenido afectivo no debe significar una relación simétrica y tranquila, sino, en cambio, una tensión constitutiva en la que los modos contrarios de reconocimiento del bebé por la madre o de la madre por el bebé son evidentemente asimétricos.

Mientras el problema de una presunta simetría no parece pertenecer a la lectura honnethiana, la cuestión de la dependencia de la subjetividad con respecto a relaciones intersubjetivas de reconocimiento es, sin embargo, más polémica. Si, por un lado, se abre la perspectiva de ampliación de una teoría social a partir de la inclusión de contenidos afectivos, el proyecto honnethiano se desarrolla a partir de una visión de subjetividad que depende de conceptos conclusivos (como es el caso de «autorrealización»)

y de un análisis social a partir de nociones todavía ambiguas —como, por ejemplo, «reconstrucción normativa» (Honneth, 2011) (que deja todavía obscuro el significado de una crítica de las instituciones) o aquello que Honneth (2001), en referencia a Neuhouser (2008), consolidó con el vocabulario sobre patologías sociales, sufrimiento y «significado terapéutico de la eticidad»—. Tales conceptos pueden, a primera vista, sorprender debido a su pretensión normativa. Ese problema en el enfoque del reconocimiento se refiere a en qué medida se espera que el reconocimiento agote una dimensión de relleno de expectativas subjetivas. Es la idea de que, si las dimensiones normativas del reconocimiento fueran hipotéticamente llenadas, podríamos hablar de relleno de demandas subjetivas en el sentido de una «autorrealización».

Frente a las críticas hechas a su enfoque, intenté mostrar que Honneth se defiende de manera más convincente principalmente en lo que concierne al vínculo entre reconocimiento y sujeción. En efecto, al diferenciar entre el contenido material del reconocimiento, considera el riesgo de que el reconocimiento sea tomado como ideología, y se limite a ser un carácter de dominación antes que la mediación de una creciente autonomía individual. Ya en relación con el segundo problema, que llamé problema de la negatividad, todavía no está claro en qué medida el enfoque honnethiano sería inmune a tales críticas.

Lo que es posible cuestionar en la teoría honnethiana se refiere propiamente al alcance de una teoría de la «intersubjetividad». En efecto, Honneth recurre a nociones controvertidas como «autorrealización» o significado terapéutico de la eticidad, dando siempre la impresión de apelar a un sentido extensivo de satisfacción de demandas individuales, sin tomar debidamente en cuenta problemas de incompletitud y contingencias del deseo, la alienación o la falta inherente al propio proceso de subjetivación —o, si queremos, una dimensión de algún modo «patológica», como «necesidad del síntoma»—. La cuestión que se impone es la de si hay un límite del alcance de una teoría social en relación con pretensiones de «relleno» del sujeto, es decir, con aquello que es todavía indiscernible

e indeterminado en el campo de la subjetividad, pero no por eso deja de actuar de algún modo.

A mí me gustaría proponer que no se trata de un problema interno a una teoría del reconocimiento, sino del límite necesario a su alcance. Es decir, se trata solo de los sentidos de «autorrealización» y «terapia» dentro del alcance de una teoría social, sin que eso deba agotar todas las formas de demandas subjetivas. En ese sentido, la polémica sobre el significado de negatividad depende, por un lado, de lo que propiamente se entiende por ese concepto y, por otro, de reconocer los límites del alcance de una teoría social.

En este sentido, el proyecto teórico de Honneth intencionalmente se concentra en aquello que es «posible» describir en el ámbito de una teoría social, donde se estructura, primeramente, una ligazón entre subjetividad, reconocimiento recíproco y, más recientemente, la incorporación de los contenidos de realización de la libertad social por las instituciones (Campello, 2012). Lo que se muestra, en verdad, es un proyecto de autolimitación referente al propósito normativo de una teoría social. Al mismo tiempo, la crítica a la teoría del reconocimiento que ignora su «límite» corre el riesgo de perder el potencial positivo de esta teoría. En efecto, aquellas condiciones importantes de la subjetivación (aunque no sean las últimas) pueden ser ignoradas a partir de una retórica de la «incompletitud». En contra de esa tendencia interpretativa, la teoría social debe referirse a un ámbito específico, en el cual podemos hablar de significado terapéutico de estructuras sociales y del papel de las instituciones.

Se trata, luego, de lo que podemos entender como sufrimiento social, o dimensión social del sufrimiento, y de aquello a lo que nos referimos con la expresión «estructuras sociales». Teoría social y aspectos contingentes de la subjetividad presentan, luego, significados «terapéuticos» distintos: mientras la primera se refiere a un conjunto determinado de cuestiones (justicia social, igualdad de oportunidades, garantías de derechos, etcétera), otra dimensión del sujeto no se deja reducir al alcance de la teoría social,

como en el ejemplo paradigmático de la teoría psicoanalítica. Así, la referencia a nociones como «autorrealización», «sufrimiento» y «terapia» no pretende agotar todas las formas de sufrimiento, sino solo aquella que se refiere a condiciones socialmente mediadas. Las contingencias de procesos psíquicos no pueden quedar agotadas, luego, dentro de las pretensiones de una teoría social normativa. En resumen, el reconocimiento social tiene un límite, el cual se contrapone a dimensiones de la subjetividad no reconocibles socialmente.

En una discusión sobre la apropiación de la teoría hegeliana, Honneth menciona que habría una tendencia en Hegel hacia una «satisfacción» de la subjetividad (*Sättigung von Subjektivität*). Tomando distancia de esta interpretación, Honneth entiende que «nuestro ser *suprimido* (*Aufgehobensein*) en las diferentes esferas no puede nunca satisfacernos plenamente» (Menke & Rebentisch, 2008, p. 135) y recurre al concepto de ironía en Rorty. Su conclusión apunta hacia una concepción que considero emblemática para el sentido de la discusión en torno a los límites del reconocimiento:

> Yo no estoy seguro de que Hegel tenía, de hecho, una concepción de ruptura (*Gebrochenheit*). Es verdad que encontramos en él la idea de que la formación en cada una de las esferas siempre permanece incompleta y, luego, necesita de un complemento. Sin embargo, es predominante en Hegel la imagen de que, al final del camino de todas las etapas, hay algo como una satisfacción de la subjetividad (*Sättigung von Subjektivität*) —al menos una satisfacción bajo condiciones sociales—. Esa imagen, si tomamos en cuenta el giro psicoanalítico, no la podemos ya comprender. […] El hegeliano de hoy, que lidia con el psicoanálisis, dota los sujetos de todo aquello que no había sido un problema para Hegel, como la tolerancia, etcétera. Sin embargo, más allá de ello, también precisa dotar los sujetos de una ironía que nos permita lidiar con la idea de que, aunque seamos buenos padres y no traicionemos a nuestras esposas, ello no significa que todo está bien. Algo permanece insatisfecho, y nosotros también sabemos de eso. Nosotros sabemos que no podemos llenarnos

> completamente. Sin embargo, eso también debe ser colocado junto con el sentimiento de que nosotros no tenemos una libertad mejor que aquella presente en las esferas comunicativas de la reciprocidad (2008, pp. 134-135).

Considerando esa ambivalencia del reconocimiento, es necesario intentar distinguir entre lo que podemos entender como modos abiertos de él, en contraposición a su comprensión como adecuación a expectativas sociales. Es en ese sentido que podemos mencionar formas que no se reducen a una relación intersubjetiva fuerte. Esta vertiente de la crítica al reconocimiento se refiere, especialmente, a un modelo interpretativo que no se limita con respecto a las expectativas de identidad y, yendo más allá, no se restringe a los propios parámetros de la intersubjetividad. Es a partir de ese análisis que veo la posibilidad de reconsiderar el debate sobre los límites de la relación entre reconocimiento intersubjetivo e identidad individual, vinculado al hecho de que una teoría de la subjetividad no se reduzca a su carácter intersubjetivo, sino que incorpore criterios contingentes de constitución de la identidad subjetiva.

Con esta estructura polisémica del reconocimiento desarrollada, una cuestión que me parece promisora, y que aquí solo puedo mencionar, es la de entender en qué medida la crítica a la constitución de identidades se vincula al papel de las instituciones. Se trata de cuestionar si una teoría de las instituciones debe asegurar una mayor pluralización de diferencias (aquí hay un papel más incisivo) o si existe, de hecho, un límite de las instituciones, en tanto ellas deben dejar abiertos espacios de «indeterminación». En ese sentido, habría una cierta positividad solamente en el sentido de asegurar esos espacios, cuyos contenidos o nociones de identidad, sin embargo, no estarían predeterminados. En otras palabras, parece también fundamental comprender mejor si la suspensión de una idea de identidad conduce a la predominancia de la reducción del ámbito de lo «político».

La teoría social topa con el carácter contingente de la intersubjetividad. En su proyecto, Honneth apunta hacia un límite: el de la fijación de teorías

normativas en principios, lejos de un análisis crítico de la sociedad. Yo busqué insistir en otro límite que viene también del análisis crítico de la sociedad. Se trata, como intenté mostrar, de la dimensión de la subjetividad irreducible al carácter intersubjetivo. Como ya he detallado, este límite no se refiere a un carácter deficiente de la teoría, sino a su objetivo. Es en ese sentido que las paradojas del reconocimiento revelan no tanto la insuficiencia de una teoría social, sino una respuesta promisoria a través de un análisis no reduccionista de la relación entre sujeto y sociedad.

Bibliografía

Bedorf, Thomas (2004). Zu zweit oder zu dritt? Intersubjektivität, (Anti-) Sozialität und die Whitebook-Honneth-Kontroverse. *Psyche*, *58*(9-10), 991-1010.

Bedorf, Thomas (2010). *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Berlín: Suhrkamp.

Benhabib, Seyla (2002). From Redistribution to Recognition? The Paradigm Change of Contemporary Politics. En *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era* (pp. 49-81). Princeton: Princeton University Press.

Bertram, Georg & Robin Celikates (2015). Towards a Conflict. Theory of Recognition: On the Constitution of Relations of Recognition in Conflict. *European Journal of Philosophy*, *23*(4), 838-861.

Butler, Judith (2004). Longing for Recognition. En *Undoing Gender* (pp. 131-151). Nueva York-Londres: Routledge.

Butler, Judith (2005). *Giving an Account of Oneself. A Critique of Ethical Violence*. Nueva York: Fordham University Press.

Campello, Filipe (2010). A Ambivalência do desejo: nexos interpretativos entre a primeira e a segunda natureza em Hegel. En Konrad Utz y Marly Carvalho Soares (orgs.), *A noiva do espírito: natureza em Hegel* (pp. 212-231). Porto Alegre: EdiPUCRS.

Campello, Filipe (2012). Axel Honneth y la renovación de la teoría crítica. En Xabier Insausti y Jorge Vergara (eds.), *Diálogos de pensamiento crítico* (pp. 103-116). Santiago de Chile-San Sebastián: Red Internacional de Pensamiento Crítico.

Campello, Filipe (2013). Do reconhecimento à liberdade social: sobre «O direito da liberdade», de Axel Honneth. *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, 23, 186-197.

Ehrenberg, Alain (1999). *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. París: Odile Jacob.

Fraser, Nancy (2007). Reconhecimento sem ética? *Lua Nova*, 70, 101-138.

Honneth, Axel (1985). *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2001). *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.

Honneth, Axel (2003a). *Luta por reconhecimento*: *a gramática dos conflitos sociais*. São Paulo: 34.

Honneth, Axel (2003b). Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität: über das vermeintliche Verhalten der Psychoanalyse. En *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* (pp. 138-161). Frankfurt: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2004). Organized Self-Realization: Some Paradoxes of Individualization. *European Journal of Social Theory*, *7*(4), 463-478.

Honneth, Axel (2006). The Work of Negativity. A Psychoanalytical Revision of the Theory of Recognition. *Critical Horizons*, *7*(1), 101-111.

Honneth, Axel (2007a). *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2007b). *Sofrimento de indeterminação*. São Paulo: Singular-Esfera Pública.

Honneth, Axel (2008). *Reification*. Oxford: Oxford University Press.

Honneth, Axel (2010a). Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht. En *Das Ich im Wir* (pp. 103-130). Berlín: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2010b). Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook. En *Das Ich im Wir* (pp. 280-297). Berlín: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2010c). Von der Begierde zur Anerkennung. En *Das Ich im Wir* (pp. 15-32). Berlín: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit.* Berlín: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2013). O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos. *Sociologias*, *15*(33), 56-80.

Honneth, Axel (2014). Diseases of Society: Approaching a Nearly Impossible Concept. *Social Research*, *81*(3), 683-703.

Honneth, Axel & Beate Rössler (eds.) (2008). *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*. Frankfurt: Suhrkamp.

Honneth, Axel & Martin Hartmann (2006). Paradoxes of Capitalism. *Constellations*, *13*(1), 41-58.

Iser, Mattias (2013). Desrespeito e revolta. *Sociologias*, *15*(33), 82-119.

Lear, Jonathan (1999). *Love and its Place in Nature. A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press.

Markell, Patchen (2003). *Bound by Recognition*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.

Menke, Christoph & Juliane Rebentisch (orgs.) (2008). *Axel Honneth. Gerechtigkeit und Gesellschaft. Potsdamer Seminar*. Berlín: Berliner Wissenschafts-Verlag.

Neuhouser, Frederick (2000). *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*. Cambridge: Harvard University Press.

Neuhouser, Frederick (2008). *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford: Oxford University Press.

Pinzani, Alessandro (2013). Os paradoxos da liberdade. En Rúrion Melo (org.), *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça* (pp. 293-315). São Paulo: Saraiva.

Safatle, Vladimir (2006). *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP.

Safatle, Vladimir (2012). *Grande hotel abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Martins Fontes.

Safatle, Vladimir (2015). *O circuito dos afetos*. São Paulo: Cosac Naify.

Taylor, Charles (1992). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.

Whitebook, Joel (2001). Mutual Recognition and the Work of the Negative. En William Rehg y James Bohman (orgs.), *Pluralism and the Pragmatic Turn. The Transformation of Critical Theory. Essays in Honor of Thomas McCarthy* (pp. 257-293). Cambridge: MIT Press.

Young, Iris Marion (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Reconocimiento y progreso social
Una revisión de los fundamentos normativos de la teoría crítica de Axel Honneth

Gianfranco Casuso
Pontificia Universidad Católica del Perú

En su libro *El derecho de la libertad*, publicado originalmente en 2011, Axel Honneth pone en práctica un método de análisis social que él denomina «reconstrucción normativa» (2014a). Este método tiene la finalidad de hacer explícitos los valores fundamentales compartidos tácitamente por los miembros de una sociedad. Dicha explicitación debería permitir a las personas disponer de estándares para evaluar la legitimidad de las prácticas e instituciones que constituyen su propia forma de vida. En otras palabras, la reconstrucción del núcleo normativo de una sociedad ofrecería a los individuos recursos para llevar a cabo una crítica inmanente. Esta crítica tiene como meta la transformación de aquellas prácticas e instituciones que han dejado de cumplir su función como posibilitadoras de la libertad y han comenzado a representar obstáculos para la autorrealización de las personas. De esta manera, al servir a la mejora de las condiciones institucionales de la realización individual, la crítica social estaría emparentada con cierta idea de progreso.

A quien esté familiarizado con la obra de Honneth, no le habrá pasado desapercibido este estrecho vínculo entre el componente normativo sobre el que se funda su teoría crítica y este otro elemento teleológico representado por el cambio social que propician los propios actores. A pesar de lo convincente que Honneth pueda sonar en muchos pasajes,

este vínculo entre normatividad y progreso —que, por lo demás, no le es ajeno a ninguno de los representantes actuales de la Escuela de Frankfurt (véase Honneth, 2009, pp. 31 ss.)— ha sido objeto de críticas muy severas desde diversas tradiciones (Allen, 2016, pp. 3 ss.). En la primera parte de este artículo voy a reconstruir dos de los más recientes cuestionamientos a la idea de progreso en la obra de Honneth. El primero, llevado a cabo por Amy Allen, se inspira en las sospechas de las teorías pos- y decoloniales para rechazar toda posibilidad de contar con alguna noción de progreso histórico en la teoría crítica. El segundo, realizado por Christopher Zurn, es algo menos drástico y afirma que no es necesario renunciar por completo a este componente teleológico, siempre y cuando Honneth haga ciertas concesiones de corte pragmatista a su concepción de progreso. En la segunda parte, trataré de responder a ambas objeciones, sosteniendo que en Honneth mismo puede hallarse la clave para superar el aparente entrampamiento al que llevaría la adopción de la idea de progreso. Para ello, articularé cuatro ideas centrales de la tradición de la Escuela de Frankfurt, que en sus escritos recientes han cobrado un renovado protagonismo. Se trata de los conceptos de racionalidad social, aprendizaje social, patología social y de su propio concepto de reconocimiento.

1. Dos críticas a los fundamentos normativos de la teoría crítica de Honneth

En su último libro, *The End of Progress*, Allen cuestiona la noción de «progreso histórico» que, según ella, sería inseparable de los fundamentos normativos de la teoría crítica de Honneth. Ella objeta principalmente el argumento hermenéutico-explicativo del autor, según el cual quien reconoce la validez de una determinada institución acepta implícitamente sus condiciones de existencia. En otras palabras, admite la necesidad del itinerario recorrido por tal institución, de modo que su estado actual representaría una fase superior con respecto al pasado y de transición en relación con un futuro mejor. Mediante esta admisión, las personas

asumirían un compromiso con un «proyecto histórico» del que se reconocen como parte. La noción de progreso estaría referida precisamente a la ineludibilidad de aquel itinerario (2016, pp. 83-96).

Para ilustrar su posición, Allen utiliza el siguiente ejemplo, tomado de *El derecho de la libertad*. Los ideales de igualdad y de libertad para elegir el curso de la propia vida, los cuales giran en torno a la idea de amor romántico gestada en los orígenes de la Modernidad, pueden considerarse como «principios normativos» generalmente aceptados. Consecuentemente, las instituciones que pueden servir a su realización —esto es, el matrimonio monogámico heterosexual, así como las condiciones jurídicas y sociales que lo permiten— suelen considerarse como la mejor (o la única) encarnación posible de dichos ideales (pp. 97-107). De este modo, la «institución fáctica» parece coincidir exactamente con el «ideal normativo». No obstante, el malestar experimentado por algunas personas que comienzan a sentir que tales instituciones no las toman en cuenta —vulnerando, con ello, su libertad y posibilidad de autorrealización— conduciría a la revelación progresiva de una inadecuación entre las instituciones y los principios que deben representar. Ello revelaría un «excedente normativo» de los ideales, el cual tendría que ser satisfecho mediante la creación de una nueva institución que responda mejor a las nuevas demandas por reconocimiento. Al aparecer desafíos sociales inéditos, la vieja institución mostraría, entonces, su insuficiencia como encarnación de un ideal más alto. En otras palabras, entender al matrimonio como algo exclusivo de las parejas heterosexuales bloquearía las condiciones de realización de algunas personas. Y esta flagrante «contradicción normativa» debería llevar a aceptar la modificación de la institución del matrimonio, ampliándola para que abarque a los grupos antes excluidos y para que, de ese modo, pueda coincidir mejor con los ideales que dice representar (Honneth, 2014b, pp. 823-824).

Si bien Allen concuerda con algunas de las conclusiones de Honneth, cuestiona que la aceptación de esta última configuración institucional signifique comprometerse automáticamente con los ideales del proyecto

ilustrado en su totalidad. Más que una objeción de principio, lo que Allen lleva a cabo es una advertencia sobre los posibles efectos negativos que esta fórmula podría tener. En concreto, ella critica la «pretensión de superioridad» de los ideales occidentales y sus encarnaciones institucionales por sobre otras culturas que no hayan alcanzado aún el mismo nivel de progreso. De esta manera, el reconocimiento igualitario de derechos en favor de una minoría antes excluida —algo que en sí debería considerarse como favorable y progresista al interior de una sociedad— bien podría convertirse en un recurso para realizar acusaciones xenófobas en contra de aquellas sociedades en las que tales derechos no han sido reconocidos —acusaciones que de hecho se hacen en la actualidad en muchos países europeos por sectores no precisamente de derecha (2016, pp. 100 ss.)—. Esta es una situación que se ha visto agravada con la crisis de los refugiados y los problemas de choque de culturas que esta ha generado.

Por su parte, Zurn, en su ensayo «Los fines de la historia económica. Teleologías alternativas y las ambigüedades de la reconstrucción normativa» (2016), cuestiona la noción de un progreso lineal en la historia de Occidente, idea que según este autor sería central en *El derecho de la libertad*. De este modo, tomando como ejemplo la reconstrucción que de la historia económica lleva a cabo Honneth, Zurn constata que las diversas manifestaciones de la institución mercantil no necesariamente constituyen etapas sucesivas plasmadas en la historia: estas podrán entenderse, más bien, como «lecturas alternativas» que coexisten en el presente y compiten entre sí por ser la mejor aplicación de los ideales que cierta forma de libertad individual representa. De esta manera, si bien Honneth afirma enfáticamente que las instituciones social-democráticas encarnan mejor que sus predecesoras el valor moral supremo inherente a la idea de mercado —esto es, que realizan satisfactoriamente los ideales de libertad social y reconocimiento que desde Smith y Ricardo se le atribuyen a tal institución—, no establecería con la misma claridad por qué la alternativa neoliberal, la alternativa libertaria o las versiones tecnocráticas o puramente economicistas del mercado —las cuales le niegan todo rol socializador

para concentrarse únicamente en el aumento de la productividad— son inferiores desde el punto de vista del progreso moral (2016, pp. 21-23). En otras palabras, la «reconstrucción normativa» propuesta por Honneth en sí misma no permitiría justificar por qué debe sostenerse un desarrollo lineal de la idea de libertad, ni por qué la realización institucional de esta idea deba comprender encarnaciones graduales que desembocarían en una única noción de progreso a partir de la cual se reconstruya su historia como el mejor cumplimiento de su esencia normativa.

Como puede observarse, esto último es muy similar a lo que Allen objetaba: que la sola aceptación del presente implique el compromiso de los actores sociales con una noción exclusiva de progreso y con su lugar como protagonistas de un «proyecto ilustrado común». Zurn también apunta, pues, al hecho de que al validar una determinada encarnación institucional —como la lectura socialdemócrata del mercado— se estaría optando tácitamente por una «reconstrucción» específica de la «historia de la libertad» que coloca a la socialdemocracia en la fase más avanzada de un proceso que hace aparecer a todos los momentos anteriores como intentos poco exitosos (pp. 20-21). Para ambos autores, Honneth se hallaría ante una encrucijada que desafiaría los fundamentos normativos de su teoría crítica. Él tendría, en otras palabras, que elegir entre dos salidas metodológicas aparentemente opuestas e igualmente problemáticas:

- O afirma abiertamente que hay una «única» lectura «correcta» de la historia que sitúa al presente como la más adecuada encarnación de una serie de ideales históricamente creados —como la libertad, la igualdad, la dignidad, etcétera— y acepta con ello la problemática tesis de una superioridad de los valores occidentales, así como las acusaciones de imperialismo cultural y eurocentrismo.
- O acepta la multiplicidad de interpretaciones en disputa, con lo que se vería forzado a suscribir la tesis «convencionalista» de que los valores e instituciones de una cultura son válidos solo al interior de ella.

Los dos autores coinciden en que Honneth rechaza la segunda alternativa (Allen, 2016, pp. 115-116; Zurn, 2016, pp. 24 ss.). Y hay, en efecto, suficiente evidencia para sostener esta afirmación (Honneth, 2014a, pp. 20-24 y 2014b, pp. 818-822). No obstante, existe un punto de discrepancia importante entre ellos: por un lado, Allen no cree que haya forma alguna de hacer derivar una noción de progreso histórico —cualquiera que esta sea— a partir de la conformidad con un estado de cosas en el presente. Zurn, por su parte, considera que, mediante el uso de la idea pragmatista de aprendizaje social —algo que, según él, no habría sido desarrollado por el propio Honneth—, puede perfectamente defenderse una noción de progreso sin tener que suscribir ninguna forma de eurocentrismo.

Para Zurn, en efecto, el principal problema que quedaría sin resolver en Honneth es el de la indeterminación. Es decir: en la medida en que hay diversas «interpretaciones» de una institución, la reconstrucción de cada una de estas lecturas alternativas podría dar lugar a diversas teleologías en competencia. Y esto último llevaría a aceptar la paradójica tesis de la existencia de historias paralelas y diversas nociones de progreso que podrían multiplicarse sin solución de continuidad, con lo cual la teoría crítica de Honneth perdería toda efectividad (2016, p. 25).

Dado que Honneth insiste en defender un estándar de evaluación inmanente a las formas de vida que, no obstante, no caiga en los vicios del convencionalismo (y ya que Zurn está básicamente de acuerdo con ello), lo que este último autor critica es la ausencia de un criterio lo suficientemente fuerte que permita elegir la mejor de entre las posibles determinaciones de una institución dada. Como ya mencioné, la solución a esto la ve Zurn en un criterio de objetividad posibilitado por una comprensión de la historia como un proceso de aprendizaje social. La idea aquí es que una determinación institucional constituirá un avance solo cuando represente una solución más efectiva a nuevos problemas sociales. Del mismo modo, esta representará un retroceso cuando no pueda solucionar problemas que las antiguas instituciones sí podían (2016, p. 32). Este autor

afirma, pues, que Honneth debe resolver definitivamente el problema de la indeterminación para hacer efectiva su teoría crítica y que, para ello, debe usar un recurso que no formaría parte de su propia teoría: entender el progreso como un aprendizaje histórico (pp. 31-36).

En la segunda parte de mi artículo sostendré —contra Allen— que la salida de Honneth a la encrucijada señalada no exige renunciar a una noción de «progreso histórico» y, más aún, que esta noción se encuentra estrechamente vinculada a la idea del «aprendizaje social» como un «mecanismo de solución de problemas». Contra Zurn, afirmaré que esta última idea no es un simple complemento externo a la teoría de Honneth e intentaré demostrar, además, que la indeterminación interpretativa es un componente necesario para entender a los procesos de aprendizaje como un aumento de racionalidad social. Para llevar a cabo ambas tareas utilizaré principalmente dos escritos de Honneth que me parece que no han sido tomados suficientemente en cuenta por los dos críticos: «Una patología social de la razón» (2009) y «La normatividad de la vida ética» (2014b).

2. La posición de Honneth ante las críticas Reconocimiento y progreso social

En «Una patología social de la razón», ensayo que constituye una introducción general a la teoría crítica, Honneth explica en qué medida esta corriente ha entendido a las patologías sociales como la consecuencia de un déficit de «racionalidad social» (2009). Aclararé, para comenzar, qué significa este último concepto y cómo se vincula con la idea del progreso histórico antes vista.

La racionalización social se refiere a la búsqueda constante de adecuación o consistencia entre el «conocimiento tácito» que los miembros de una forma de vida poseen de los valores subyacentes y el «conocimiento explícito» de sus manifestaciones institucionales, aquellas que constituyen la eticidad sustancial de dicha sociedad. La idea es que en toda sociedad existen ciertos valores cognitivamente disponibles para

las personas —como, por ejemplo, las ideas de libertad, igualdad, dignidad, etcétera—, pero que exhiben un alto grado de indeterminación al no estar nunca absolutamente encarnados en las instituciones y prácticas existentes. En ese sentido, debido a esta indeterminación cognitiva, lo que comparten los miembros de una comunidad no son precisamente contenidos concretos ya institucionalizados: ocurre, más bien, que los distintos grupos, según sus propias perspectivas e intereses, entienden a los valores tácitamente aceptados siempre de manera distinta y llega, muchas veces, a ser irreconocible si se trata de «lo mismo». Siguiendo a Hegel, Honneth llama «universal racional» a la consonancia entre tales ideales y su institucionalización como producto de procesos cooperativos de autocomprensión (2009, p. 32). Esta meta racional y cooperativa, no obstante, rara vez se cumple.

Se trata, en otras palabras, de un saber tácito susceptible de ser aprehendido pero que, a través de los diversos intentos de realización institucional, revela las profundas diferencias de perspectivas e incluso los conflictos de interpretación entre los grupos sociales. Según lo anterior, propongo diferenciar tres niveles distintos de normatividad:

- Una normatividad de primer orden relativa a prácticas e instituciones fácticas que pueden ser explícitamente conocidas.
- Una normatividad de segundo orden referida a normas y valores que tácitamente son aceptados de manera general por los miembros de una sociedad y que se encuentran siempre solo parcialmente encarnados en las instituciones.
- Y finalmente, una normatividad de tercer orden vinculada con un principio de consistencia que funciona como metacriterio de adecuación entre los dos primeros órdenes. Según Honneth, es a esta adecuación a lo que los miembros de la sociedad tienden y lo que guía a los procesos sociales de aprendizaje.

Honneth sigue de cerca a Weber cuando afirma que tales procesos de aprendizaje están ligados a la institucionalización social y ello es así en

la medida en que se trata de realizar un ideal, en principio no saturado, que siempre puede ser encarnado de maneras distintas con el propósito de resolver nuevos problemas sociales que afectan de modo distinto a los diversos grupos. Al respecto, dice lo siguiente:

> [...] el potencial racional del ser humano se despliega en procesos de aprendizaje histórico en los que las soluciones racionales de problemas están indisolublemente ensambladas con conflictos de monopolización del saber. Ante los desafíos objetivos que en cada etapa vuelven a plantear la naturaleza y la organización social, los sujetos reaccionan mejorando permanentemente su saber operativo, pero este está tan mezclado con las confrontaciones sociales por el poder y el dominio que con frecuencia solo alcanza una forma duradera en las instituciones excluyendo a determinados grupos (p. 40).

Se trata, de este modo, de «un proceso de aprendizaje conflictivo, con muchas capas, en el que el saber generalizable solo se abre camino muy paulatinamente a medida que se mejoran las soluciones de los problemas y contra la resistencia de los grupos dominantes» (p. 40).

Tomando en cuenta lo visto hasta el momento, puede decirse que la mejor solución es la que encarna un mayor grado de racionalidad, en la medida en que la racionalidad se mide según la mayor coherencia entre un valor generalizable y sus posibles determinaciones institucionales, de modo que el resultado satisfaga a todos los implicados en el problema en cuestión. El aprendizaje social se refiere, pues, a un proceso de constitución de la realidad que opera en múltiples direcciones. Como hemos visto en ejemplos anteriores, este proceso no está libre de intentos, de los grupos dominantes, por conservar el estado de cosas alcanzado ni de las reacciones, por parte de aquellos excluidos hasta ese momento de tal constitución social, que buscan «corregir» la realidad con lo que desde su perspectiva serían mejores soluciones a problemas sociales, esto es, una mejor adecuación. De esta manera, puesto que el contenido de los valores generalizables nunca está completamente determinado, las luchas sociales son, en primer lugar, luchas simbólicas por dotarlos de contenido. Así, que

las soluciones sean más adecuadas cuando el saber social que encarnan es más racional significa simplemente que tal saber está menos inclinado a favorecer a un grupo particular y a excluir otras perspectivas.

Según esto, las patologías sociales surgen cuando la institucionalización resulta del predominio de una racionalidad particular: cuando no todos los afectados logran participar en la creación de las soluciones. Ello produce una distorsión en el proceso de realización de la razón, de modo que muchos terminan siendo solo «espectadores sin influencia» (p. 42). Las patologías sociales se refieren, pues, a una falta de racionalidad, en la medida en que resultan de la deformada autocomprensión de la normatividad subyacente, la cual conduce a una constitución social igualmente deformada, aunque con la cuestionable pretensión de ser universalmente válida. Esta «falsa universalidad» —dirá Honneth— está acompañada de una pérdida dolorosa de oportunidades de autorrealización intersubjetiva. En ese sentido, las patologías representan un bloqueo del potencial de racionalidad ya aceptado socialmente porque generalizan un «saber que es solo parcial». Esto ocurre, en otras palabras, cuando una realidad social institucional impide «el aprovechamiento social de una racionalidad ya posibilitada en términos históricos y este bloqueo histórico constituye al mismo tiempo un desafío moral o ético, porque imposibilita tomar como orientación un universal racional cuyos impulsos solo podrían emanar de una racionalidad completa» (p. 44).

Llegamos con esto a un punto central. Que el progreso social esté ligado a una mayor racionalización significa sencillamente que aquel se mide por una mejora en las soluciones a los problemas y conflictos de interacción. En ese sentido, el progreso se refiere a una mayor consistencia entre las prácticas e instituciones y los valores colectivos encarnados en ellas. Ya que tal búsqueda de consistencia que caracteriza al aprendizaje social es siempre conflictiva, el saber socialmente institucionalizado no siempre responde a la realización más «general» de dicha racionalidad (p. 41). El progreso depende del «esclarecimiento colectivo e inclusivo» de valores tácitamente aceptados —valores que en un inicio los participantes suelen

reproducir irreflexivamente, pero cuyo significado puede ser modificado cuando se tornan problemáticos o como resultado de luchas sociales—.

En el ensayo «La normatividad de la vida ética», Honneth desarrolla con más detalle su idea de la historia de la humanidad como un «proceso de aprendizaje social abierto y sujeto a revisión constante». Este proceso —que ciertamente admite avances y retrocesos— se mantendría en movimiento «mediante una lucha por el reconocimiento, en la medida en que los participantes compiten por modos específicos de aplicar una norma institucionalizada de acuerdo con sus propias situaciones y sensibilidades respectivas» (2014b, p. 824; todas las traducciones de este artículo son mías).

Lo primero por resaltar aquí es que, para Honneth, el reconocimiento «se refiere a un conjunto especial de acciones sociales que tienen la siguiente propiedad: aquellos que realizan tales acciones se saben sujetos a cierta obligación normativa que surge del derecho de otros a juzgar sus acciones en referencia a una norma subyacente» (p. 819). De esta manera, «cada acto de reconocimiento consiste en conferir a una o más personas la autoridad para juzgar la adecuación normativa de las propias acciones» (p. 819). En otras palabras, el reconocimiento apuntaría aquí al derecho que mutuamente se confieren los miembros de un mismo orden normativo para evaluar sus respectivas y a menudo discordantes interpretaciones y aplicaciones de una norma, sobre cuya validez general suele haber, por otro lado, un acuerdo tácito. Además de ello, el reconocimiento otorga a las personas la potestad de objetar cuando se considera que alguien no pone en práctica adecuadamente un principio aceptado de manera general o cuando lo interpreta incorrectamente (p. 823); esto es, cuando algún intento de institucionalizar y volver válida una lectura particular de la norma se desvía de lo que razonablemente cabe esperar.

Según esto, una segunda idea por destacar del párrafo antes citado es la de que la vida social permanentemente da lugar a desafíos prácticos que afectan de modo distinto a los individuos y grupos, y que necesitan ser resueltos. Al interior de una sociedad, lo normal es que los grupos

tengan interpretaciones distintas y formas opuestas de llevar a la práctica ciertos estándares normativos colectivamente aceptados. Siguiendo a Iris Young, puede afirmarse que estas divergencias responden a las distintas perspectivas situadas que de un mismo asunto pueden tener tales grupos. Ello los lleva a destacar distintos aspectos de las situaciones en cuestión y proponer, consecuentemente, distintas soluciones a los problemas que de estas resulten (2000, pp. 87-101).

Es fácil observar que esta última es precisamente la tesis de Zurn acerca de la «indeterminación interpretativa». Tesis de la que él se servía para culpar a Honneth de no poder solucionar el problema del «relativismo normativo» o las «teleologías alternativas». No obstante, la diferencia es que, en «La normatividad de la vida ética», esta tesis no parece ser una consecuencia negativa que haya que corregir en el modelo de Honneth, sino que es constitutiva de su propio argumento. El que diversas interpretaciones en conflicto coexistan en una misma época no constituye, pues, un desafío a la teoría honnethiana: tal idea refuerza más bien su tesis de la historia como «un proceso de aprendizaje no planeado» guiado por la lucha constante entre diversos grupos por hacer prevalecer su interpretación particular de aquellos principios subyacentes que sirven a la reproducción de la sociedad (2014b, p. 824).

De esta manera, en cuanto a su aplicación, todo contenido normativo es esencialmente indeterminado. En la medida en que admite distintas lecturas, dice Honneth, «el "ethos" de la vida ética no es rígido ni está establecido de una vez y para siempre, sino que exhibe cierta flexibilidad y corregibilidad reflexiva que deja lugar para revisiones a la luz de nuevas intuiciones» (p. 823). Se trata, como se ha visto, de una búsqueda constante de adecuación normativa —o un aumento de la racionalidad social, tal como se expresa en «Una patología social de la razón»—, la cual es llevada a cabo por los propios participantes y varía a través del tiempo. Las «luchas por ser reconocidos» como personas facultadas para proponer tal adecuación —es decir, para ofrecer interpretaciones apropiadas de las normas generales— se vinculan, en ese sentido, con verdaderas «luchas

por el poder» (p. 40) —en donde por «poder» se entiende la capacidad de constituir normativa y simbólicamente la realidad social (véase Casuso, 2017)—. Como ya hemos visto, lo que orienta los procesos históricos es una lucha por el «monopolio del saber»: por el predominio de la propia interpretación de las normas y de las soluciones a los problemas sociales, todo lo cual conduce a que las estructuras institucionales se instauren en una u otra dirección. Con esto, el significado mismo de las normas generales —que permanece siempre insaturado— queda abierto a posteriores determinaciones, garantizando con ello la posibilidad de la crítica social por parte de aquellos que sienten que pueden proponer una más adecuada aplicación de un principio general.

Para evitar el riesgo de relativismo o arbitrariedad que esta posición podría conllevar —es decir, para solucionar el problema de quién tiene la interpretación correcta— y fundar así de una manera sólida la idea de «progreso histórico», Zurn cree necesario introducir un criterio más objetivo que la simple perspectiva grupal parcial. Según él, este criterio —que se define en virtud del aprendizaje social— habría sido sugerido aunque no completamente desarrollado por el mismo Honneth. Pero, como hemos visto anteriormente —y con estas ideas quiero concluir este breve ensayo—, este autor no solo sí que plantea con detalle esta estrategia en «Una patología social de la razón», sino que, además, introduce, principalmente en «La normatividad de la vida ética» y *El derecho de la libertad*, un segundo criterio ligado al deseo de autorrealización de los miembros de la sociedad. Tenemos, de este modo, dos criterios complementarios para medir el progreso histórico:

- Uno de corte pragmatista, según el cual una institución o práctica será más adecuada como aplicación de una norma subyacente cuando solucione los nuevos problemas y desafíos sociales que surgen de manera más efectiva que el resto de alternativas. Esto, según el argumento epistémico desarrollado por John Dewey, se alcanzaría con la mayor inclusión de diversas perspectivas situadas.

- Un segundo criterio en el que el progreso se refiere a los resultados de un proceso de aprendizaje cuyos criterios objetivos corresponden a mejores condiciones para la autorrealización personal. Según esto, la aplicación de una norma es aceptada como aporte a la «eticidad» cuando cada involucrado, desde su propia perspectiva, la puede ver como estando al servicio de su desarrollo individual (Honneth, 2014b, p. 824; Fraser & Honneth, 2006, pp. 126-148).

Bibliografía

Allen, Amy (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press.

Casuso, Gianfranco (2017). Power and Dissonance: Exclusion as a Key Category for a Critical Social Analysis. *Constellations*, 1-15.

Fraser, Nancy & Axel Honneth (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata.

Honneth, Axel (2009). Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la teoría crítica. En *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica* (pp. 27-52). Madrid: Katz.

Honneth, Axel (2014a). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Madrid: Katz.

Honneth, Axel (2014b). The Normativity of Ethical Life. *Philosophy and Social Criticism*, *40*(8), 817-826.

Young, Iris Marion (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Zurn, Christopher (2016). «The Ends of Economic History: Alternative Teleologies and the Ambiguities of Normative Reconstruction» [manuscrito inédito]. Publicado en Hans-Christoph Schmidt am Busch (ed.), *Die Philosophie des Marktes - The Philosophy of the Market* (289-323). Hamburgo: Felix Meiner.

El proyecto de la libertad según Axel Honneth*

Francisco Cortés
Universidad de Antioquia, Medellín

En este artículo argumento que, aunque Honneth desarrolla, en *El derecho de la libertad*, una teoría de la justicia y la libertad de más alcance y profundidad que aquellas establecidas en el liberalismo contemporáneo, su modelo normativo del reconocimiento tiene una seria limitación, que consiste en circunscribir el alcance de su concepción de la libertad a las sociedades más desarrolladas de Occidente. Honneth considera que se produciría un cuadro equivocado en la reconstrucción de las condiciones sociales de la libertad si se abandona el núcleo de Occidente y con estos conceptos se dirige a otros países en los que no se puede afirmar que las condiciones de vida tengan la propiedad buscada con su teoría del reconocimiento. Esta limitación afecta negativamente su propuesta, produce una pérdida importante de su potencial crítico y determina que su planteamiento normativo y reconstructivo de la historia de la libertad sea insuficiente frente a otras visiones críticas de la sociedad. En primer lugar, haré una presentación de la discusión contemporánea sobre la justicia. En segundo lugar, reconstruiré la forma en que Honneth expone el proceso histórico de la lucha por la libertad y estructura, así, una definición de esta

* Este artículo forma parte del proyecto de investigación «Pensar las condiciones de la política: ¿qué es la filosofía política?», aprobado por el Centro de Investigación de la Universidad de Antioquia CODI. Una versión más amplia fue presentada a la revista *Eidos*.

que comprende tres dimensiones: libertad jurídica, moral y social. En tercer lugar, haré unas consideraciones críticas al modelo del reconocimiento de este autor por desconocer otras experiencias históricas de lucha por la libertad.

1. Justicia y reconocimiento

En la filosofía política moderna se estableció una relación sistemática entre la soberanía, la libertad y la justicia. La justicia solamente es posible bajo la condición de la soberanía estatal. Este argumento es originalmente de Hobbes y lo siguieron Locke, Kant, Rawls y Habermas. Estos autores conciben la justicia como una propiedad de las relaciones entre los seres humanos que requiere la soberanía como una condición posibilitadora. Para decirlo de forma negativa, sin soberanía como condición posibilitadora, la justicia y la libertad serían una pura utopía.

La base de legitimación es que el Estado ejercite la fuerza, de un lado, y produzca un orden social justo, del otro. Para ser preciso, un Estado puede ser considerado legítimo si realiza la justicia política, es decir que, el Estado requiere de un marco social impuesto colectivamente, promulgado en nombre de todos aquellos gobernados por él y que aspira a exigir la aceptación de su autoridad por todos los asociados.

Rawls y Habermas consideran que los requerimientos liberales de justicia incluyen un componente fuerte de igualdad de derechos entre ciudadanos que, como demanda política específica, aplica a la estructura básica de un Estado nación unificado (Rawls, 1999, p. 12). Estos autores limitan las obligaciones de justicia a las relaciones en las que las personas forman parte de una comunidad nacional y están unidas a través de la aceptación común de una concepción de justicia, y excluyen de estas relaciones a las personas que viven en sociedades nacionales diferentes.

En la concepción del liberalismo —a la cual Habermas y Rawls han representado con mucho éxito en las sociedades desarrolladas de Occidente— los Estados soberanos ponen a los conciudadanos dentro

de una relación que ellos no tienen con el resto de la humanidad, una relación institucional que debe ser evaluada por los estándares especiales de equidad que determinan el contenido de justicia. «Justicia es algo que nosotros le debemos, por medio de nuestras instituciones comunes, solo a aquellos con quienes estamos en una relación política fuerte. Esto es, en la terminología estándar, una obligación asociativa» (Nagel, 2005, p. 118)[1]. De aquí deriva el asunto de la justicia global como crítica a la concepción estadocéntrica de la justicia, asunto que retomaremos al final.

El punto de partida de la investigación de Honneth consiste en la crítica a la concepción de libertad supuesta en el liberalismo, tal y como ha sido desarrollado en la teoría de la justicia de Rawls y en la teoría de la democracia de Habermas. Mientras que este último formula el criterio de la teoría crítica de la sociedad en una interpretación comunicativa del lenguaje, aquel lo busca en una reconstrucción del contractualismo de los primeros filósofos políticos modernos. Honneth, por el contrario, se apoya en la crítica de Hegel a Kant y en su historización de la razón: «Tanto la teoría de la justicia de Rawls como la teoría del derecho de Habermas son buenos ejemplos de planteos que parten de una congruencia histórica entre principios de justicia obtenidos de manera independiente y los ideales normativos de las sociedades modernas» (2014, p. 18).

Honneth propone, mediante una interpretación de la teoría hegeliana del reconocimiento, un cambio total de perspectiva sobre la relación entre el Estado y la justicia cuando afirma que el objeto de la justicia no consiste en el mero aseguramiento de las libertades individuales. En este sentido, su propuesta representa una teoría normativa de la justicia social, la cual fundamenta qué esferas institucionales, además de la libertad negativa y la positiva, deben ser garantizadas en una sociedad moderna para poder asegurar a todos los individuos la oportunidad para la realización de su libertad. A diferencia de Berlin, quien entendió la libertad por medio de la contraposición entre la libertad negativa y la positiva, Honneth propone tres conceptos de libertad.

[1] Todas las traducciones son mías.

Ya en su libro *Leiden an Unbestimmtheit* (2001), Honneth planteó el objetivo de su investigación sobre la libertad, el cual consiste en comprenderla como una síntesis de determinaciones: la libertad jurídica, la libertad moral y la libertad social. Él interpreta la ausencia de alguna de estas determinaciones como un padecimiento o como una patología social. En este sentido, las relaciones de reconocimiento que son dañadas o destruidas son un indicio para diagnosticar procesos erróneos de las sociedades modernas. En *El derecho de la libertad*, diferencia dos tipos de relaciones de reconocimiento: aquellas asociadas con la libertad individual, la libertad jurídica y moral, y aquellas asociadas con la libertad social, es decir, las relaciones personales, económicas y políticas. En el caso de la libertad individual, las normas del reconocimiento regulan acciones de manera que aseguran la coordinación intersubjetiva. En el caso de la libertad social, las normas del reconocimiento constituyen una forma de acción que los sujetos solamente pueden realizar de manera cooperativa. Honneth asocia los diferentes tipos de patologías sociales con estos dos tipos de relaciones de reconocimiento. Las patologías sociales se presentan como aberraciones relacionadas con las relaciones de la libertad individual, mientras que los desarrollos sociales inadecuados denotan aberraciones de la libertad social. Las dos formas de aberraciones son caracterizadas como comprensiones equivocadas de las normas existentes y de las prácticas sociales relevantes.

Honneth articula este proyecto con el desarrollo de una teoría crítica de la sociedad. La teoría de la justicia no se debe quedar en el ámbito de las normas abstractas de la moral, sino que debe resultar del análisis de las realidades y las instituciones sociales de la Modernidad. Así, escribe lo siguiente: «los principios de justicia social se deben obtener de un análisis de la sociedad, el cual se puede lograr si se conciben las esferas comunicativas de nuestra sociedad como encarnaciones institucionales de determinados valores cuya pretensión inmanente de realización pueda servir como indicación de los principios de justicia específicos de cada esfera» (2014, p. 10).

El autor está fuertemente vinculado con un ideal, que tiene hoy una validez general: la libertad. Pero la libertad que denominamos autodeterminación individual no es la libertad que le importa a él. La que él considera fundamental es la libertad social, la cual requiere del aseguramiento de tres esferas comunicativas de la autorrealización, en las cuales el individuo pueda llegar a tener un mayor poder de acción a través del reconocimiento recíproco. «Libre es en último término el sujeto solo cuando en el marco de prácticas institucionales se encuentra con una contraparte a la cual lo conecta una relación de reconocimiento mutuo, porque puede ver en las metas de este una condición de realización de las propias metas» (p. 68). Esto es un planteamiento radical frente al liberalismo: puesto que cada uno apoya al otro en el desarrollo de sus propias capacidades, el otro no es más el límite, como supone el liberalismo, sino el presupuesto de la propia libertad.

2. La libertad

Sin embargo, antes de exponer la argumentación de Honneth sobre la justicia y la libertad social, presentaré una breve reconstrucción del concepto de libertad. No es posible señalar los alcances y limitaciones de los dos complejos institucionales de la libertad: la jurídica y la moral. Me detendré más detalladamente en la libertad social. Los dos complejos institucionales de la libertad le aseguran, en principio, a cada uno de los miembros de las sociedades desarrolladas de Occidente el derecho al aseguramiento y disfrute de la autonomía privada de cada ciudadano o el derecho a una toma de posición fundada moralmente.

Pero, ¿qué es propiamente la libertad? Uno puede tomar como punto de partida la oposición que desarrolló Tocqueville entre libertades formales y libertades políticas para poder confrontar dos grandes tradiciones y, así, en un vaivén entre las ideas de ayer y el mundo de hoy, aclarar algunos aspectos del papel que puede tener la libertad en el presente.

Para Hobbes, «bajo la libertad entiende uno, según el significado propio de las palabras, la ausencia de limitaciones externas» (1996, p. 171). Para Kant, el derecho a la libertad es definido como un derecho originario, innato, que «corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad» (1989, p. 49). Este debe ser garantizado por el Estado a través del derecho. Para Constant, la libertad negativa es aquello que los individuos tienen el derecho de hacer y en lo cual la sociedad no tiene el derecho a intervenir. Libertad es el nombre dado al límite que separa esos dos espacios de acción, a la barrera más allá de la cual cualquier intervención de la sociedad es ilegítima, donde el individuo decide cada cosa por sí mismo (1988, pp. 63 ss). Para Berlin, la «libertad negativa es la que está implicada en la respuesta que contesta a la pregunta "cuál es el ámbito en que al sujeto —una persona o un grupo de personas— se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer, sin que en ello interfieran otras personas"» (1988, p. 191).

De otro lado, la libertad ha sido entendida también como libertad positiva, la cual permite ampliar la función del Estado con la inclusión de los deberes positivos, tal y como lo han hecho autores como Sen, Nussbaum y Tugendhat. En este sentido, la libertad comprende, junto a estar libre de limitaciones, un ámbito de oportunidades y de capacidades que implican un espacio para la acción positiva. Libertad significa, entonces, la capacidad de ser una persona autónoma.

En este planteamiento, el aseguramiento de las libertades individuales de todos los ciudadanos supone ocuparse de las condiciones sociales de la libertad. Esto significa que el Estado debe implementar y fomentar la creación de condiciones sociales y políticas para que todos los miembros de la sociedad puedan desarrollar en forma adecuada sus capacidades. En este sentido, la idea de libertad que se deriva de este segundo planteamiento se entiende si se analiza la articulación entre libertad negativa y libertad política. La primera solo se cumple realmente dentro de la libertad política, es decir, mediante la participación del ciudadano en la administración de los asuntos locales y en la gestión de lo político. En las sociedades

democráticas y liberales no hay otra forma de libertad política que aquella que se expresa en las elecciones, la representación, la competencia de partidos y las formas constitucionales.

A partir de esta breve presentación de la tensión entre estas dos dimensiones de la libertad, Honneth reconstruye el proceso histórico de la lucha por esta y estructura, así, una definición de la misma como un concepto complejo que desarrolla como un movimiento que va de la libertad jurídica, continúa en ascenso a la libertad moral y alcanza al «nosotros» de la construcción de la voluntad democrática como el fundamento de la crítica social.

2.1. La libertad jurídica

«El nacimiento de la idea de una libertad negativa del sujeto tiene lugar en la época de las guerras civiles religiosas de los siglos XVI y XVII» (Honneth, 2014, p. 36). Uno de los primeros filósofos que en las circunstancias de estas guerras plantea el problema de cómo superar esta situación es Hobbes, quien introduce una determinación mínima de la libertad, la cual define como la realización sin impedimentos externos de objetivos propios. Para Honneth, «Hobbes quería ante todo ofrecer con su doctrina una oposición a la creciente influencia del republicanismo político en la guerra civil inglesa» (2014, p. 38). En este sentido, Hobbes define la libertad de forma negativa y justifica la coacción legítima del Estado con miras a la protección de la libertad. La definición hobbesiana del concepto de libertad afirma que este se refiere a la ausencia de limitaciones y de intromisiones en el ámbito privado de cada individuo: «La idea de que la libertad del individuo reside en la consecución sin trabas de los propios intereses roza una intuición arraigada del individualismo moderno. Según esta, el sujeto tiene un derecho a la especificidad incluso donde siga deseos e intenciones que no están sometidos al control de principios de mayor nivel» (p. 39).

La concepción de la libertad negativa de Hobbes está estrechamente relacionada con su concepto de lo que debe ser la política, el cual desarrolla mediante las teorías de la representación y la autorización. La primera

asume la función de eslabón que hace posible el tránsito del estado de guerra a la situación de paz. Su objetivo es proporcionar los medios jurídicos de pensar el paso de una multiplicidad de individuos singulares a la unidad de una persona jurídica dotada de una voluntad única que corresponda a la de todos, la voluntad soberana (1994, pp. 132 ss.).

La autorización crea el presupuesto para la transformación de los habitantes del estado de naturaleza en la unidad político jurídica del Estado. La autorización es la acción fundamental de la construcción y produce la realidad del Estado, compuesta de derechos y obligaciones. Ella constituye al Estado como persona civil y como un sujeto político capaz de decisión y de acción. Con el componente de la autorización, se perfila el sentido político del contrato original de Hobbes y la concepción absolutista del soberano (Kersting, 1994, p. 92). Es un contrato de individuos, unos con otros, que es realizado a favor de un tercero no participante en el contrato. El acto de autorización no crea ninguna relación jurídica inmediata entre los individuos y el soberano. La autorización por la que se constituye el soberano es solamente el contenido de la promesa recíproca contractual de los habitantes del estado de naturaleza. Aunque el soberano no es otra cosa que la creación jurídica de los ciudadanos, es libre de toda vinculación jurídica con ellos. La consecuencia que resulta de esto es que el soberano no puede ser controlado por los ciudadanos, ni ellos pueden cambiar la forma del Estado, ni cambiar la persona artificial del primero; tampoco pueden protestar por lo que haga, ni castigarle por algo de lo que haga (Biral, 1998, p. 93).

Esta paradoja teorética de la libertad está en el centro de la concepción absolutista de Hobbes.

La lógica de la representación política moderna no podría presentarse más claramente: cada uno expresa un único acto de la voluntad, que no es político, sino que funda el espacio político, en el que ya no actuará —políticamente— nunca más. Con este acto cada uno pasa a concebir la voluntad de un solo hombre, o de una asamblea de hombres, como voluntad del cuerpo político y, por tanto, también como su propia

voluntad en cuanto es miembro del cuerpo político. Después de lo cual, ya no habrá necesidad de ningún tipo de consenso (Duso, 2004, p. 42).

De este modo, la actuación política de los ciudadanos parece negada desde la raíz (Biral, 1998, p. 95). Frente a esta potencia absoluta encarnada en el soberano, el individuo no tiene más que obedecer. He ahí, en síntesis, la esencia de su actividad política: obediencia a cambio de seguridad. Con esto se señala que en la lógica de la representación política se encuentra la raíz de la desaparición de la actuación política de los ciudadanos, lo que significó cortar de raíz la influencia del republicanismo político en la guerra civil inglesa. La concepción de la libertad negativa de Hobbes ha sido determinante en la Modernidad y su influencia puede notarse en muchos filósofos y economistas, desde Locke, Constant y Mill, hasta los denominados neoliberales del siglo XX, Nozick, Hayek y Friedman.

Locke reaccionó contra Hobbes, contra su estrecha visión de la libertad, su antropología pesimista y su concepción de la política. Mientras que Hobbes personifica la justificación de un Estado absolutista, Locke representa la primera defensa de un modelo de Estado liberal. La diferencia entre estos dos autores se acentúa, entre otros asuntos, por el papel que juega en el modelo liberal de Locke la doctrina de la resistencia. El autor de los *Dos ensayos sobre el gobierno civil* modifica esencialmente la forma como Hobbes trata el asunto de la soberanía mediante la justificación del derecho del pueblo a resistirse de manera legítima contra quien detenta el poder, cuando este actúa injustamente.

Locke pretende encontrar una fuente distinta del gobierno que la propuesta por Hobbes. Para esto, desarrolla una nueva versión del estado de naturaleza. Este no es un estado de guerra de todos contra todos; es, por el contrario, un estado en el que los hombres se encuentran en perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus pertenencias y personas según consideren conveniente, dentro de los límites impuestos por la ley natural. Es también un estado de igualdad y de absoluta reciprocidad (1991, pp. 10 ss.).

De este modo, Locke sitúa en el estado de naturaleza a un individuo dotado con unos deberes y derechos que, definidos por las leyes naturales, regulan la misma institución del poder político. Es decir, este autor presupone la institucionalización jurídica de iguales libertades y establece que estas deben ser protegidas y garantizadas por el Estado. Así, afirma la prioridad de las libertades individuales frente a la voluntad del legislador supremo. En otros términos, el ejercicio de la autonomía política, de la democracia como gobierno para «el pueblo y por el pueblo», encuentra límites absolutos en los principios fundamentales definidos por las libertades individuales.

La libertad negativa, tal y como fue formulada por Hobbes y Locke, «es un elemento original e imprescindible del modo en que la Modernidad se concibe moralmente a sí misma; en ella se manifiesta que el individuo debe gozar del derecho de actuar "a sus anchas", sin restricción externa y sin depender de la coacción de examinar sus motivos, en tanto no vulnere el mismo derecho de sus conciudadanos» (Honneth, 2014, p. 48). Hemos recorrido hasta aquí, siguiendo el hilo de la argumentación de Honneth, el complejo institucional de la libertad negativa, la cual, como libertad jurídica, concede a cada uno de los miembros de las sociedades desarrolladas de Occidente el conjunto de los derechos subjetivos. Dichos derechos, tal como están formulados en las constituciones de las sociedades liberales, cumplen la función de determinar para el sujeto individual «una esfera protegida de las intromisiones externas, tanto estatales como no estatales, dentro de la cual pueda explorar y probar su propia idea del bien sin la carga de imposiciones comunicativas; por eso se oculta detrás de la libertad negativa que se garantiza aquí el derecho del individuo moderno a un descubrimiento puramente privado de su propia voluntad» (2014, p. 101).

Esto último corresponde a la idea de la libertad positiva que Rousseau desarrolló en *El Emilio* y *El contrato social*. Según dicha idea, un sujeto es libre en la medida en que puede determinarse a sí mismo. Una acción puede ser considerada como libre en el momento en que la intención de

ejecutarla tenga su origen en la voluntad propia. Este problema en términos políticos lo expresó Rousseau del siguiente modo: «cómo encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes» (1969, p. 16). En este autor, la alienación total de cada asociado con todos sus derechos no se hace a favor de una persona representativa, como en Hobbes, sino para constituir el cuerpo político.

Esto permite entender el sentido y el alcance del concepto rousseauniano de libertad positiva: aunque todos los asociados estén absolutamente comprometidos con lo acordado en el contrato social original, el alcance de este no es total y absoluto, no implica una regulación total de la vida social. El interés de los asociados por su propia libertad para promover sus fines particulares, manteniendo su independencia personal, impide que esto sea así. La comunidad política es resultado del acuerdo entre un grupo de individuos según el cual cada quien formará parte de la voluntad general y la obedecerá. Como resultado, cada quien sigue siendo tan libre como antes, porque solo obedece a su voluntad, que se ha transformado de voluntad particular en general en virtud de la creación de la comunidad política. Las leyes generales, las cuales son expresión de la voluntad general, limitan la libertad civil y a la vez hacen posible preservar un ámbito apropiado de libertad individual. Sin poder decir aquí nada más sobre los problemas de Rousseau para aclarar el enigmático concepto de la «voluntad», quiero referirme a lo que solo un cuarto de siglo después dijo Kant al retomar los análisis del primero para establecer el alcance de la razón práctica.

2.2. La libertad moral

Para Kant, las relaciones recíprocas fundadas en el respeto equivalen al reconocimiento de una dignidad en los hombres. Para exponer esta idea se requiere explicar la conexión sistemática de los conceptos de respeto, dignidad y autonomía. Según la segunda y tercera formulación

del imperativo categórico, la autonomía es resultado de la participación de los seres racionales en el reino de los fines. Tal participación concede al hombre como ser racional una dignidad, un valor absoluto, incomparable con el valor relativo que tienen las cosas en tanto seres pertenecientes a la naturaleza. El hombre tiene una dignidad que le pertenece en tanto ser racional, autónomo, capaz de darse las leyes que determinan su obrar, porque es un fin en sí mismo, legislador en el reino de los fines, libre en lo que respecta a las leyes de la naturaleza y que obedece solamente aquellas leyes que él mismo se da. El ser que tiene autonomía exige un reconocimiento en la forma del respeto. «La *autonomía* es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional» (1996, p. 203). Autonomía significa en este contexto lo siguiente: el hombre se da a sí mismo su posición como creador de la ley, a partir de la cual es exigido el respeto recíproco de los otros hombres como legisladores.

Así, si en la esfera de la acción moral el hombre obtiene el respeto mediante el reconocimiento de su dignidad y de las pretensiones derivadas de ella, a saber, los derechos humanos, ese respeto asume en la vida ciudadana la forma del reconocimiento de su independencia y libertad jurídica. Los derechos atribuidos a todos los individuos son aquellos que llamamos derechos humanos, es decir, los derechos morales que nos corresponden en razón exclusivamente de nuestra humanidad. De esta reflexión se deriva una definición normativa del Estado. Un Estado moralmente justo sería aquel en el cual el individuo lograra su reconocimiento como ciudadano con plenos derechos y libertades políticas al ser reconocido como persona jurídica y moral.

Esta concepción fundamental del respeto a la dignidad de todos los hombres es aceptada como un estándar mínimo por todas las principales corrientes de la cultura política y moral de las sociedades desarrolladas de Occidente y es hoy inherente a la estructura institucional de estas sociedades. Cualquier teoría política que tenga la pretensión de crear una influencia entre el público tiene que comenzar con esta concepción de libertad moral y no puede ponerse detrás de ella. En esta época de

pluralismo y secularización, después de que las concepciones metafísicas, religiosas y tradicionales perdieron su aceptabilidad general, es imposible que un sujeto no pueda rechazar circunstancias existentes que considere irracionales, o concepciones morales imperantes que entren en contradicción con sus principios morales o políticos.

De un modo o de otro, la libertad moral —entendida como defensa de la dignidad humana, de la garantía de los derechos humanos, del respeto al valor de otras culturas— es una expresión válida y legítima del uso de la libertad que no estaba contemplada en el concepto de la libertad negativa. Los dos complejos institucionales de la libertad —la libertad jurídica y la libertad moral— le aseguran, en principio, a cada uno de los miembros de las sociedades desarrolladas de Occidente el derecho al aseguramiento y disfrute de la autonomía privada de cada ciudadano, o el derecho a una toma de posición fundada moralmente.

2.3. La libertad social

Honneth, siguiendo a Hegel, quiere llegar a una tercera esfera de libertad, la libertad social —la libertad hegeliana de la «eticidad»—, la cual permite establecer que la autorrealización individual depende de la posibilidad de que todos los miembros de la sociedad puedan participar en condiciones de igualdad en aquellas esferas de la comunicación social que permitan la expresión de la voluntad democrática. Honneth interpreta el tercer modelo de la libertad, la «eticidad», como resultado de la transición desde una forma de experiencia unilateral del significado de la libertad individual hacia una forma de experiencia que permite a los sujetos una verdadera realización de su libertad y autonomía (2014, pp. 347 ss.). La «eticidad» libera a los sujetos que luchan por su libertad de las patologías sociales que las dos anteriores dimensiones de la libertad producen, en la medida en que crea para todos los miembros de la sociedad en la misma medida las condiciones para la realización de la libertad.

Honneth hace una reconstrucción histórica del proceso a través del cual el «nosotros» de la voluntad política pasó del individuo propietario del

siglo XIX a la inclusión de los trabajadores, las mujeres, los homosexuales, el nuevo proletariado de los servicios, los grupos de inmigrantes, etcétera, en los dos últimos siglos. Para este «nosotros» de la voluntad democrática, las deliberaciones de los procesos políticos deben tener lugar bajo los requisitos de una participación en igualdad de derechos, con información suficiente y con la mayor libertad posible para todos los participantes.

Para la construcción del «nosotros» de la libertad social, Honneth se apoya en el modelo cognitivo de la democracia de Dewey y en el modelo deliberativo de la democracia de Habermas. Honneth destaca la idea del primero de fundamentar los principios de una amplia concepción de la democracia a partir del modelo de la cooperación social. Para Dewey, un individuo solo obtiene su libertad si puede participar cooperativamente en los procesos de solución de los problemas sociales. Esta tesis, desarrollada en sus trabajos finales sobre la opinión pública, afirma que los procedimientos de la formación democrática de la voluntad son el medio racional a través del cual una sociedad integrada cooperativamente intenta solucionar sus propios problemas. La esfera política es para Dewey, por tanto, el medio cognitivo con cuya ayuda la sociedad, en forma experimental, intenta reconocer, trabajar y solucionar sus propios problemas a través de la coordinación de las acciones sociales.

La tesis central de la concepción deliberativa de la democracia dice que la democracia debe hacer posible la participación de todos en el ámbito de la política. El Estado legítimo debe ser democrático, popular y liberal. El Estado democrático se funda en la soberanía construida a través de la representación universal y el mandato libre, en la perspectiva de la formación de un orden político unitario, racional y juridificado, que se constituye mediante leyes emanadas de la soberanía misma, creadas por los legisladores en el Parlamento. Lo que vemos aquí «es que la fuerza de la libertad social reside en la constitución de una "voluntad democrática" comprometida en renovar incesantemente el marco institucional de su realización. Se trata de un proceso permanente dotado de un dinamismo, una apertura y una transgresividad tales que no es posible considerar

siquiera conceptualmente que pueda llegar a su culminación» (Giusti, 2015, p. 147).

En este planteamiento, la deliberación se da en la forma de comunicaciones horizontales y supone la producción múltiple de contenidos, amplias oportunidades de interacción, la confrontación sobre la base de la argumentación racional y una actitud positiva para la mutua atención y escucha recíproca. La democracia deliberativa demanda la inclusión de todos los ciudadanos en el proceso político de creación de las leyes y crea las condiciones para que ellos puedan expresar su voz. Esto significa que el proceso deliberativo tiene lugar bajo condiciones de pluralidad de valores, donde la gente tiene diferentes perspectivas pero enfrenta problemas comunes. Al menos todos los ciudadanos deben ser capaces de desarrollar esas capacidades que les den acceso efectivo a la esfera pública.

Una de las tesis centrales de *El derecho de la libertad* afirma que el Estado debe posibilitar y garantizar la participación de los ciudadanos en una esfera pública, en la cual puedan ser permanentemente desarrolladas la autonomía jurídica y la autonomía moral, así como la cultura política democrática. De este modo, si los hombres dependen del reconocimiento social, entonces, es ciertamente problemático que el Estado limite sus funciones a la protección de los intereses individuales y al aseguramiento de la autonomía moral.

En este sentido, la libertad moderna sería incompleta si se redujera a una de sus dimensiones; no hacer uso de los derechos políticos puede conducir a que se rompa la delicada balanza entre autonomía privada y autonomía pública. Contra esta amenaza a la libertad, Honneth reclama un fortalecimiento de la democracia, el cual se debe concretar en el ejercicio de las libertades políticas: la práctica de la libertad de prensa, el control por parte de la sociedad civil de las actividades de los funcionarios públicos mediante una opinión pública crítica y deliberante, el desempeño de una vigilancia activa y constante sobre los representantes elegidos para ver si cumplen exactamente con su encargo.

3. Conclusión

Presentaré, para finalizar, dos valoraciones de la propuesta de Honneth. En primer lugar destacaré sus aspectos más relevantes frente a las concepciones de justicia del liberalismo contemporáneo, para luego señalar sus limitaciones. Hemos visto que la crítica de Honneth a las teorías de justicia de procedencia kantiana y su propuesta de construir una propia a partir de la teoría hegeliana del reconocimiento parten de la idea de que el liberalismo —desde Hobbes, pasando por Kant, hasta el de Rawls y Habermas— establece de manera insuficiente el conjunto de condiciones necesarias para el disfrute de la libertad. Para enfrentar esta deficiencia, Honneth vincula las tres dimensiones de la libertad y busca mostrar que la última, la libertad social, puede darle expresión a los valores que están contenidos en las dos dimensiones anteriores.

Con la diferenciación de estos tres complejos institucionales de la libertad, Honneth define las condiciones constitutivas para la formación del individuo en las sociedades modernas. El modelo del reconocimiento afirma por esto que la autonomía no puede reducirse a la autodeterminación conseguida mediante el aseguramiento de los derechos y libertades individuales, tal y como lo propone el modelo de la libertad negativa. El mecanismo del reconocimiento recíproco de la esfera del derecho es central, pero la autonomía que posibilita es concebida como parte de un sistema en el que hay otras relaciones de reconocimiento. Los derechos y libertades individuales pierden, pues, su posición privilegiada, porque al lado de ellos aparecen otras formas de reciprocidad obligatoria.

De este modo, la autorrealización individual dependería de la posibilidad de que todos los miembros de la sociedad puedan participar en condiciones de igualdad en aquellas esferas de la comunicación social que estén caracterizadas por una forma específica del reconocimiento recíproco, las cuales se dan en el mundo del trabajo, la familia, la escuela, el mercado. Si el núcleo de la teoría de la justicia de Honneth es entendido como un dispositivo para la protección de la integridad del ser humano y para el aseguramiento de las posibilidades de la autorrealización individual

y aquella y estas dependen de que los individuos obtengan en cada una de estas esferas formas distintas de reconocimiento, se puede concluir, entonces, que su teoría de la justicia debe referirse al aseguramiento de tales esferas del reconocimiento, establecidas en los tres complejos institucionales de la libertad.

Así definida, ¿puede considerarse que la libertad política está hoy triunfante o está amenazada? De cierta manera, el primer término de la alternativa parece más verosímil que el segundo, por lo menos en las sociedades más desarrolladas de la Modernidad occidental que le interesan a Honneth. Sin embargo, en América Latina y en África el segundo término domina. En estas grandes y populosas regiones, la libertad política está amenazada, se produce un debilitamiento de la democracia, la corrupción permea las sociedades, la pobreza impide el desarrollo del interés por lo público y la institucionalidad política es muy frágil.

En este sentido, mi crítica a *El derecho de la libertad* quiere hacer eco de tres observaciones sobre esta obra. Giusti escribe: «Es sorprendente, sin embargo, que en una obra tan ambiciosa sobre la libertad y la vida ética no se plantee más explícitamente el problema de la relación entre las culturas» (2015, p. 146). A su vez, Shaub afirma lo siguiente:

> El método de la reconstrucción normativa, subyacente a *El derecho de la libertad*, mina las aspiraciones de la teoría crítica de la sociedad a poder ser una fuerza crítica y progresiva sin reserva. […] El poder explicativo de esta obra es dudoso porque las premisas metodológicas que forman parte de la reconstrucción normativa conducen a Honneth a ignorar las explicaciones alternativas relevantes de los procesos de desviación y disociación de las normas, que caracteriza como desarrollos sociales equivocados o patológicos (2015, p. 107).

Heins, por su parte, escribe: «En *El derecho de la libertad* es presentada una teoría de la democracia que solamente tiene significado para sociedades en las que el Estado democrático de derecho se ha consolidado de manera definitiva» (2014, p. 154).

Encuentro esta carencia —que Giusti señala en la relación entre las culturas, que Schaub muestra en el limitado alcance de aplicación de la teoría y que Heins señala en la limitación de la democracia a las sociedades modernas más desarrolladas— en el concepto de libertad de Honneth. Precisamente, en el hecho de que Honneth delimita en su obra el progreso en la conciencia de la libertad a las sociedades liberales y democráticas sin plantearse cómo se da esto en otras sociedades.

Honneth considera que las sociedades capitalistas y liberales realizan la más plausible concepción de la libertad y, por razones propias del método de reconstrucción normativa, limita su investigación y propuesta a estas sociedades. Esta limitación afecta negativamente su propuesta. Honneth permanece atado en su explicación del desarrollo histórico de la Modernidad occidental a la relación entre instituciones y normas. El método de la reconstrucción normativa le impide ver por fuera de esta relación y esto hace que su planteamiento reconstructivo sea insuficiente frente a otras visiones críticas de la sociedad.

En este sentido, Schaub señala que la reconstrucción normativa como método de la teoría crítica es incompleta. «Dado que este método aplica normativamente solo a las formaciones sociales más avanzadas, no puede ser considerado la única estrategia de interpretación social de la teoría crítica. De otro lado, formaciones sociales menos avanzadas (existentes en la actualidad) podrían quedar por fuera del alcance de la teoría crítica, a pesar del hecho de que ellas necesitan ser sujetos de la crítica social» (2015, p. 121). Con esta crítica a Honneth no pretendo rechazar su teoría de la libertad por déficits estructurales que la hacen insostenible. Busco objetar la simplificación de algunos postulados que podrían ser corregidos en función de una ampliación de la reconstrucción normativa a otras formaciones sociales[2].

Como ya señalé, Rawls y Habermas consideran que los requerimientos liberales de justicia incluyen un componente fuerte de igualdad de derechos

[2] Agradezco estos comentarios críticos a Jorge Iván Giraldo Ramírez.

entre ciudadanos que, como demanda política específica, aplica a la estructura básica de un Estado nación unificado (Rawls, 1999, p. 12). Estos autores limitan las obligaciones de justicia a las relaciones en las que las personas forman parte de una comunidad nacional y están unidas a través de la aceptación común de una concepción de justicia, y excluyen de estas relaciones a las personas que viven en sociedades nacionales diferentes.

En este sentido, Rawls afirma que el componente igualitario de la justicia aplica solamente a las relaciones entre las personas al interior de una comunidad política y excluye la extrapolación de la justicia a otras sociedades no liberales. Habermas considera, en similar sentido, que las exigencias de justicia están conectadas a los derechos civiles y políticos reconocidos a los ciudadanos de cada Estado particular y que la justicia social no puede extenderse a las relaciones entre una sociedad y otra o a los miembros de otras sociedades. Aunque Honneth propone un concepto más complejo de justicia, centra su reflexión en las sociedades donde la libertad política ha triunfado. Es probable que, por razones metodológicas de su proyecto filosófico o por el desconocimiento de las luchas por la libertad y los derechos que se han dado en aquellos países situados fuera del ámbito occidental, Honneth reduzca el alcance de su reflexión filosófica a las sociedades desarrolladas de Occidente. De forma muy similar a como Rawls y Habermas diferencian las obligaciones domésticas de justicia económica y social de las obligaciones de justicia de la comunidad internacional, Honneth entiende que las obligaciones de justicia que obtiene de su teoría del reconocimiento son propias de cada comunidad política.

La posición de los filósofos liberales de la justicia que separan las exigencias de justicia domésticas de cualquier objetivo político relacionado con la justicia internacional o global es algo que la filosofía política debe superar. La filosofía política debe recuperar su postura crítica y, así, ser capaz de develar el núcleo de lo real existente, que en este caso es considerar como problema, entre otros, los asuntos económicos que incidan en las cuestiones de justicia distributiva a nivel nacional y global. La cautela

de Rawls, Habermas y Honneth en relación con la definición de las tareas que debería tener una comunidad internacional reformada —cautela que los lleva a proponer que esta debe ocuparse exclusivamente de la protección de los derechos humanos más elementales de la población mundial, pero alejarse de cualquier objetivo político relacionado con la economía— es incomprensible. Y lo es más porque proviene de filósofos que elaboraron para sus propias sociedades propuestas de un ordenamiento justo en las cuales articularon las demandas de justicia con el respeto a la libertad y al pluralismo (Habermas, 1992 y Rawls, 1971). El resultado de mi argumento es que una filosofía política crítica requiere de una perspectiva que, a diferencia de la reconstrucción normativa de las estructuras del reconocimiento, permanezca abierta a la posibilidad de otras historias de lucha por la libertad y de otras experiencias de crítica radical. Honneth termina su libro con un tono de esperanza.

No deja el lector, sin embargo, de asombrarse de que en esta obra tan importante sobre la libertad y la justicia no hayan sido tratadas otras historias de lucha política por la libertad. Pero, a pesar de los límites expresos de esta obra, sabemos que mediante la propuesta de investigación de Honneth es posible desarrollar una reconstrucción normativa de la actual eticidad postradicional. Así, podemos plantear una pregunta para posteriores trabajos, pregunta que supone una valoración positiva de la obra de este autor: ¿podría ser posible extender esta propuesta de reconstrucción normativa a otras experiencias históricas de lucha por la libertad?

Bibliografía

Aron, Raymond (1969). *Ensayo sobre las libertades*. Madrid: Alianza.

Berlin, Isaiah (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.

Biral, Alessandro (1998). Hobbes: la sociedad sin gobierno. En Giuseppe Duso (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna* (pp. 51-107). Valencia: Res Publica.

Constant, Benjamin (1970). *Principios de política*. Madrid: Aguilar.

Constant, Benjamin (1988). *Del espíritu de conquista*. Madrid: Tecnos.

Constant, Benjamin (2008). *Del espíritu de conquista y de usurpación*. Madrid: Tecnos.

Duso, Giuseppe (2004). Génesis y lógica de la representación política moderna. *Fundamentos: Cuadernos Monográficos de Teoría del Estado, Derecho Público e Historia Constitucional*, 3, 71-147.

Giusti, Miguel (2015). *Disfraces y extravíos. Sobre el descuido del alma*. Lima: FCE.

Goldwin, Robert (1993). John Locke [1632-1704]. En Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política* (pp. 451-485). México DF: FCE.

Habermas, Jürgen (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp.

Heins, Volker (2014). Zwischen Habermas und Burke. Axel Honneths Kritikstil in *Das Recht der Freiheit*. En José M. Romero (ed.), *Immanente Kritik heute* (pp. 143-156). Bielefeld: Transkript.

Hobbes, Thomas (1996). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México DF: FCE.

Honneth, Axel (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2001). *Leiden an Unbestimmheit*. Stuttgart: Reclam.

Honneth, Axel (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.

Kant, Immanuel (1989). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.

Kant, Immanuel (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel.

Kant, Immanuel (1997). *Die Metaphysik der Sitten*. En *Werke VIII*. Frankfurt: Suhrkamp.

Kersting, Wolfgang (1994). *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt: WBG.

Locke, John (1991). *Dos ensayos sobre el gobierno civil.* Madrid: Espasa-Calpe.

Macpherson, Crawford B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke.* Madrid: Trotta.

Münkler, Herfried (2001). *Thomas Hobbes.* Berlín: Campus.

Nagel, Thomas (2005). The Problem of Global Justice. *Philosophy* & *Public Affairs*, *33*(2), 113-147.

Nozick, Robert (1974). *Anarquía, Estado y utopía*. México DF: FCE.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Rawls, John (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, John (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política.* Barcelona: Paidós.

Rousseau, Jean-Jacques (1969). *El contrato social.* Madrid: Aguilar.

Rousseau, Jean-Jacques (1979). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres.* México DF: Porrúa.

Schaub, Jörg (2015). Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. *Critical Horizons*, *16*(2), 107-130.

Strauss, Leo (1970). *¿Qué es filosofía política?* Madrid: Guadarrama.

Strauss, Leo (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis.* Buenos Aires: FCE.

Reconocimiento e idealización del sujeto: ¿realiza Honneth un cambio sustancial con respecto a la interpretación habermasiana?

Ana Fascioli
Universidad de la República, Montevideo

En este artículo busco problematizar las interpretaciones que ha tenido el concepto de reconocimiento dentro de la tradición de la teoría crítica alemana, en particular, las diferencias que hay entre la interpretación que ofrece Axel Honneth y la elaborada por Jürgen Habermas. Se trata de compartir algunas conclusiones que componen una investigación mayor que he llevado adelante sobre estos dos autores alemanes. Comprender la relación entre estos dos programas de investigación es un desafío muy atractivo, desde mi punto de vista, por dos motivos: por un lado, porque ambos postularon sus teorías como intentos de renovación de la teoría crítica, compartiendo el objetivo de señalar un modo de trascendencia inmanente para la crítica social y, por otro, porque Honneth propone su programa como mejor alternativa a la renovación habermasiana. Cómo concebir y evaluar la relación entre ambos es una pregunta profunda que no puedo abordar aquí exhaustivamente, por lo que tomaré solo algunos aspectos de cara a una respuesta. Las preguntas que quiero plantear aquí son las siguientes: ¿Qué diferencia hay entre la forma en que Honneth considera el reconocimiento y la forma inicial que dicho concepto toma en Habermas? ¿El distanciamiento explícito del primer autor respecto al segundo implica también un alejamiento en la forma de concebir el «reconocimiento intersubjetivo»?

Como presupuesto del camino que propongo recorrer hay algo que no debe pasarse por alto. Es indudable para mí que Honneth ofrece la más completa y profunda versión de una teoría del reconocimiento elaborada hasta ahora. Aunque es a este autor a quien rápida y explícitamente identificamos con la teoría del reconocimiento continental, es justo recordar que esta noción es, en realidad, incorporada previamente al interior de la teoría crítica por Habermas. Mi intención es introducir en la discusión algunos aspectos que han recibido poca atención. En este sentido, aunque la obra de Honneth ha cobrado protagonismo en la reflexión académica y ha despertado ya importantes revisiones críticas, entiendo que el trabajo específico sobre la relación con la obra habermasiana no se ha desarrollado aún de manera suficiente.

A modo de anuncio del recorrido, comenzaré cuestionando la tesis sostenida por algún crítico de Honneth acerca de que el autor realiza un cambio de paradigma antropológico con respecto a Habermas (Deranty, 2009). Argumentaré que no existe en realidad una diferencia profunda y sustancial en sus concepciones antropológicas, sino más bien en sus opciones heurísticas, lo que repercute en algunas diferencias atendibles, aunque no radicales en sus idealizaciones del sujeto. Las diferencias son relativas al alcance o amplitud del concepto de reconocimiento, a su densidad teórica y a sus posibilidades de aplicabilidad.

1. ¿Un cambio de paradigma antropológico?

¿A qué me refiero con estas «idealizaciones» como lugar donde ocurren las diferencias? Toda teoría social contiene una idealización del sujeto. Por tal se entiende una interpretación o versión del mismo implícita en la teoría que establece, entre otras cosas, qué se entiende por una acción racional y cuál puede ser la motivación para la acción de los individuos. Las áreas de conocimiento que abordan la acción humana, como es el caso de las ciencias sociales o la filosofía práctica, tienen inevitablemente que hacer algún tipo de idealización del comportamiento de su objeto de estudio.

El criterio para elegir entre diferentes idealizaciones es su potencial para explicar de forma más ajustada las situaciones reales; no su ser idéntico a ellas, sino su capacidad de captar lo relevante (Pereira, 2011, p. 112). Tal ideal de sujeto opera no solo como presupuesto de la teoría sino también, en muchos casos, como *telos* por alcanzar.

Jean-Phillipe Deranty, uno de los principales divulgadores críticos de la teoría de Honneth en el ámbito anglosajón, evalúa su distancia respecto de Habermas y afirma la tesis de que el primero realiza un cambio de «paradigma antropológico» con respecto al segundo, por tanto, afirma que existe una «diferencia sustancial» en la noción del sujeto de ambas teorías. Deranty se basa en que Honneth habría tomado muy temprano la decisión de ampliar el significado de la intersubjetividad y la comunicación. Según el autor, el salto de la «comunicación» al «reconocimiento» pareciera, en un principio, depender del único motivo de satisfacer el criterio de mayor anclaje empírico de la teoría crítica, pero este punto tuvo luego un enorme impacto en la totalidad del modelo porque desencadena un «cambio completo de paradigma» (2009, p. 110)[1].

Según Deranty, la corrección que quiere hacer Honneth para subsanar el déficit crítico de la teoría es rebajar la excesiva atención puesta en el lenguaje con la propuesta de una revisión antropológica del paradigma de la comunicación, una «antropología filosófica más rica»[2] que sea capaz de incluir otras dimensiones de la condición humana y de las interacciones sociales. Contra una «antropología filosófica lingüistizada», como la denomina Deranty, Honneth propone que la capacidad para la acción

[1] Todas las traducciones son mías.

[2] Deranty toma como referencia ciertas afirmaciones de Honneth en las que explicita que solo una «antropología más amplia» que la de Habermas puede inferir todas las expectativas normativas que están implícitas en las reacciones emocionales de carácter moral (Honneth, 2000).

social en realidad está enraizada en dotaciones y limitaciones orgánicas de los seres humanos que preceden a la habilidad lingüística[3].

Para su valoración, Deranty se basa en afirmaciones de Honneth en algunas obras tempranas —como *Kritik der Macht*, publicada en 1985, y *Soziales Handeln und menschliche Natur*, publicada en 1980[4]—, en las que este autor habría desarrollado una crítica a una antropología filosófica habermasiana que contenía un enfoque instrumental de la naturaleza desencarnado del yo. Su enfoque lingüístico de la sociedad impediría una consideración adecuada de la naturaleza externa y de nuestra propia naturaleza orgánica (2009, p. 383). Sin embargo, considero cuestionable que aquellas obras tempranas sean tan significativas en el enfoque general de Honneth. Por ejemplo, la perspectiva ecológica de crítica a la racionalidad instrumental no tuvo luego continuidad en el desarrollo de su obra.

Al respecto, podría objetarse a la tesis de Deranty de un cambio de paradigma antropológico dos cuestiones: en primer lugar, que a Habermas no le es para nada ajena la idea de la vulnerabilidad intersubjetiva como condición de nuestra especie humana —incluso este autor asume la premisa de Mead, según la cual «somos lo que somos gracias a nuestra relación con otros» (1972, p. 307)—. En segundo lugar, que el mismo Honneth no aceptaría hoy que lo que está proponiendo es una antropología filosófica

[3] Lo que Honneth intenta corregir es el enfoque que se expresa en el axioma sobre el que Habermas construye su teoría de la acción comunicativa: «Aquello que nos saca de la naturaleza es cabalmente la única realidad que podemos conocer según su naturaleza: *el lenguaje*. Con la estructura del lenguaje es puesta *para nosotros* la emancipación» (Habermas, 1990a, p. 177). Desde la perspectiva de Habermas, las capacidades simbólicas que hacen posible la capacidad humana de construir una «segunda naturaleza» son canalizadas y utilizadas a través del lenguaje.

[4] En este último texto se proponía reconstruir la antropología filosófica alemana en clave de demandas emancipatorias y patologías sociales actuales. Su divergencia allí ronda el tema de qué es naturaleza —tanto la externa y nuestra relación con ella, como la naturaleza interna humana y su desarrollo—, un tema común a varios movimientos sociales —ecologistas, contraculturales, feministas—.

—aunque pudo haber usado esa expresión en un comienzo[5]—. Lo que es cierto, a favor de la lectura de Deranty, es que Honneth admite basarse en ciertas antropologías del siglo XX que rescatan el papel clave de la intersubjetividad en la identidad personal: la antropología cultural de Plessner, la psicología social de Mead y la teoría de las relaciones objetales del psicoanálisis. Todas parten de la idea de un «nacimiento biológico prematuro» del ser humano, que requiere necesariamente de otros hombres para convertirse en persona (Honneth, 2000, p. 107). Ahora bien, que Honneth pretenda una antropología filosófica más rica no implica que se esté frente a una propuesta de cambio de paradigma antropológico.

Por ello, contra la posición de Deranty, creo que las diferencias radican más bien en opciones heurísticas acerca de cómo captar la normatividad de la interacción social o cómo considerar la justicia. Dichas opciones acarrean algunas diferencias atendibles, aunque no sustanciales, en sus idealizaciones del sujeto. Mi tesis es que lo que hay entre ambos autores es un modelo antropológico común que, sin embargo, se nutre empíricamente de diferentes psicologías morales y de la referencia más fuerte o más débil a una teoría del lenguaje. Considero que las diferencias en la idealización del sujeto de cada autor remiten así al «alcance» o «amplitud» del concepto de reconocimiento, a su densidad y a sus posibilidades de aplicabilidad. De aquí en adelante buscaré dar apoyo argumental a esta idea central.

La razón fundamental para hablar de diferencias no sustanciales es que ambos han otorgado singular protagonismo a la noción filosófica hegeliana del reconocimiento para realizar una crítica social normativa. Quiero ser

[5] Honneth reconoce explícitamente haber abandonado el intento de hacer una antropología: «Las premisas antropológicas se están reduciendo cada vez más en mi pensamiento. Esto significa que las premisas antropológicas que necesito son ahora relativamente débiles, esto es, solo mantengo que todos los seres humanos, para realizarse y para ganar cierto autorrespeto —que tomo como requisitos antropológicos—, necesitan cierto tipo de reconocimiento. Eso es todo. Ya no pretendo que la distinción que hago entre diferentes formas de reconocimiento tenga un estatus antropológico» (2010, p. 327).

enfática en esto: la idea de un «sujeto de reconocimiento recíproco» es una coincidencia básica de la ética del discurso de Habermas y de la teoría del reconocimiento de Honneth. Indudable es la referencia común al Hegel del período de Jena y sus intuiciones intersubjetivistas, a aquel Hegel que destrascendentalizó al sujeto de conocimiento kantiano y lo ancló en la historia. Evidente es la referencia común a Mead para una argumentación psicológico-antropológica de tal ideal, para una traducción empírica de las intuiciones especulativas de Hegel. Estas dos referencias sitúan a las teorías de Habermas y Honneth lejos de otras idealizaciones como las que ofrecen las teorías contractualistas de inspiración hobbesiana o incluso, en parte, de la rawlsiana. Sin embargo, muchas veces, la presentación de Habermas como filósofo liberal asimilado a Rawls y la asociación del reconocimiento a la figura de Honneth dejan invisibilizada tal semejanza.

Es cierto que son escasas las referencias explícitas a Hegel en la obra de Habermas, a pesar de que su teoría retoma muchos de sus enfoques referidos sobre todo a la teoría legal y política. Como Hegel, Habermas construye una filosofía del derecho que reúne aspectos empíricos y normativos, facticidad y validez. Asimismo, presenta el derecho como un principio que cruza las formas de racionalidad de la esfera económica y político-administrativa. Como Hegel, ve el derecho como el principio moderno distintivo que permite la cohesión social y una razón publica institucionalizada. Del mismo modo, su teoría política intenta sintetizar las tradicionales dicotomías entre autonomía pública y privada, liberalismo y comunitarismo, formas participativas y representativas de gobierno. También hay presencia hegeliana en su ética del discurso, como señalan diversos autores (Cortina, 2007; Siurana, 2003; Pereira, 2007). Junto a Apel, Habermas hace una lectura intersubjetivista del imperativo categórico e incorpora la crítica de Hegel al sujeto autónomo de Kant sobre la base de la construcción intersubjetiva de la identidad, mediada fundamentalmente por el lenguaje (Cortina, 2007, pp. 41-47).

Hasta aquí el camino común entre Habermas y Honneth. Esta coincidencia básica no elimina la necesidad de comprender y comparar

el lugar y sentido que tiene el concepto del reconocimiento recíproco en la obra de cada autor. Es claro, por cierto, y evidente que hay también diferencias en las formas y en el nivel de la apropiación del concepto hegeliano. Al respecto, quisiera extenderme en sus diferencias en la apropiación específica que hacen de Hegel, Mead, el psicoanálisis, la teoría cognitiva del desarrollo y en el rol que juega el concepto de reconocimiento en sus teorías.

Un primer aspecto que los distancia en la idealización del sujeto surge de sus modos particulares de apropiarse de las intuiciones de Hegel y Mead. Aun reconociendo los aspectos hegelianos en Habermas que hemos señalado, también es cierto que este último aduce muchas razones para no seguir cabalmente a Hegel. La más importante es que la filosofía práctica de Hegel descansaba sobre los presupuestos de una filosofía del sujeto o de la conciencia. Hegel termina dando importancia o al sujeto legal individual o a un macrosujeto estatal, sin considerar las diversas formas de integración social. Además, su filosofía práctica se asienta sobre la idea de un sentimiento virtuoso de los ciudadanos hacia la solidaridad y la cohesión, el cual no se puede dar por sentado en el mundo moderno. Habermas quiere llevar a Hegel a las condiciones contemporáneas, yendo hacia la estructura discursiva de la comunicación pública, sobre todo con un concepto de solidaridad que no sobreestime la capacidad de los sujetos para un compromiso y solidaridad ciudadanos.

Habermas considera que el Hegel maduro renunció de algún modo a la perspectiva intersubjetivista del período de Jena. Aun así, reconoce que aquel joven Hegel le permitió realizar el giro comunicativo de la teoría crítica y pasar de una filosofía de la conciencia a una filosofía del lenguaje (1999a, pp. 138 ss). Sin embargo, Habermas se alejó de Hegel y recurrió a Kant, porque es consciente de que debe responder —a efectos de fundamentar su programa— a las condiciones de un pensamiento posmetafísico. Por ello, va de Kant a Hegel en su conceptualización del sujeto práctico, pero vuelve al primero a la hora de la fundamentación filosófico-normativa. Esto es lo que expresa el sugerente título de su artículo

«From Kant to Hegel and Back Again» (1999a; para una profundización de cómo Habermas tomó a Hegel, véase Deranty, 2009, pp. 117 ss.) y revela aquello que llamo su «opción heurística».

Sin duda, Honneth representa una cara más hegeliana de la teoría crítica. En diferentes momentos de su trayectoria teórica, vemos una relectura y aplicación de diferentes partes del corpus hegeliano. Si el libro *La lucha por el reconocimiento*, de 1992, se presentó como una reactualización de los elementos de los escritos hegelianos de Jena, su reciente trabajo *El derecho de la libertad*, de 2011, implica lo mismo con respecto a la *Filosofía del derecho* de Hegel. Honneth —a diferencia de Habermas— supone que un espíritu intersubjetivista atraviesa toda la obra de Hegel, incluso la madura (Deranty, 2009, p. 228). Por otro lado, hay un énfasis puesto en la idea de una «lucha» por el reconocimiento que en Habermas, aunque reconocida, no está considerada con tal prioridad y profundidad.

Ahora bien, también sintió Honneth la necesidad de plantear dos aspectos que distinguen en un sentido fundamental su proyecto del de Hegel: a) este no distinguió lo que implica la lucha interna en cada una de las esferas de reconocimiento y las vio de un modo demasiado compacto y b) equiparó cada esfera de reconocimiento a los complejos institucionales típicos de su época, identificó las instituciones con un único principio de reconocimiento (Honneth, 2006, pp. 114-115; 1999, pp. 64-67). En definitiva, Hegel desplazó la eticidad, del ámbito más amplio de la cultura, al marco solo institucional.

Con respecto a la obra de Mead, Habermas dice encontrar en él una conceptualización prometedora de la individualización social que conecta la diferenciación de la estructura de roles con la formación de la conciencia moral y la adquisición de una creciente autonomía en individuos que se socializan en entornos cada vez más diferenciados (1990b, p. 190). El mérito de Mead, para Habermas, es sostener

> que la individuación no puede representarse como autorrealización de un sujeto autónomo efectuada en soledad y libertad, sino como proceso lingüísticamente mediado de socialización y simultánea constitución de una biografía consciente de sí misma. La identidad de los individuos socializados se forma en el medio del entendimiento lingüístico con otros, y a la vez en el medio del entendimiento biográfico-intrasubjetivo consigo mismo (p. 208).

Habermas sostiene que «las estructuras de una identidad no amenazada», para ser aseguradas, deben ser ancladas en relaciones de reconocimiento intersubjetivo (p. 208)[6].

A pesar de que Honneth coincidiría plenamente con estas afirmaciones, encuentro dos diferencias fundamentales en su forma de apropiarse del autor. En primer lugar, Habermas no ha desarrollado luego las formas específicas en que tal autoentendimiento intersubjetivamente mediado se da. La diferenciación de relaciones prácticas del yo como la autoconfianza, autorrespeto y la autoestima son realmente un aporte original de Honneth. En segundo lugar, se aprecia en Habermas una interpretación más cognitivista del modelo de adopción ideal de rol de Mead, mientras que, en Honneth, la interpretación abarca aspectos afectivo-cognitivos (Honneth, 2009, pp. 111-113). La cuestión es que Habermas toma el modelo de Mead para comprender las actitudes y comportamientos que debemos presuponer para el discurso moral como mecanismo para procesar

[6] En este sentido, contra el individualismo posesivo, Habermas considera que nadie puede disponer de su identidad como de una posesión. El sí mismo de la autocomprensión o autoentendimiento no es la posesión absolutamente interior de un individuo. «Porque los otros me suponen capacidad de responder de mis actos, me convierto poco a poco en aquel en que me he convertido en la convivencia con los otros. El yo, que, en la conciencia que tengo de mí, me parece estar dado como lo absolutamente propio, no puedo mantenerlo solo por mis propias fuerzas, por así decirlo, para mí solo, no me "pertenece". Antes bien, ese yo conserva un núcleo intersubjetivo porque el proceso de individuación del que surge discurre por la red de interacciones lingüísticamente mediadas» (1990b, p. 209).

una decisión. El mismo Honneth explica sus diferencias en lo que implica «asumir la perspectiva del otro» en cada uno:

> Esta idea que remonta a G.H. Mead afirma que los sujetos no son capaces de llegar a un entendimiento comunicativo sino cuando pueden ponerse recíprocamente en el papel de otro. Sin embargo, este modelo admite distintas interpretaciones, cuyas diferencias se definen sobre todo por la cuestión de si el proceso de adopción de papeles debe entenderse en mayor medida como cognitivo o como afectivo; si con la primera alternativa se destaca más el carácter argumentativo que deben tener los discursos morales porque en ellos se pondrá a prueba racionalmente la universalizabilidad de las normas, con la segunda alternativa se enfatiza en que tal procedimiento intersubjetivo de prueba no puede ser exitoso sin contar con cierto grado de empatía (2009, p. 170).

2. Más psicoanálisis, menos Kohlberg

Otra diferencia en sus idealizaciones de un sujeto de reconocimiento es que, al considerar las condiciones empíricas del desarrollo moral de los individuos, Habermas se apoyó en la teoría de Kohlberg y Piaget[7], mientras que Honneth en las teorías psicoanalíticas —particularmente la de Winnicott—. Las teorías empíricas que dan apoyo a la idea de reconocimiento recíproco, entonces, son, en el caso de Habermas, de tipo cognitivista o intelectualista, mientras que Honneth introduce aspectos afectivos e irracionales junto a los intelectuales. Por otro lado, a través

[7] Su enfoque integra el estructuralismo genético de Piaget con un modelo comunicativo de la acción. El proceso de modernización hace posible un crecimiento de la reflexividad sobre las normas sociales y políticas y un punto de vista moral descentrado, encarnado en una forma de razón comunicativa. Solo un sujeto que haya adquirido ciertas habilidades cognitivas y comunicativas puede asumir el punto de vista moral. La teoría de la constitución intersubjetiva de la identidad personal de Mead y la teoría de ciertos estadios cognitivos de desarrollo moral de Kohlberg le sirven para explicar la génesis y estructura de tal identidad moral —posconvencional—.

del psicoanálisis, Honneth problematiza y analiza no solo las relaciones intersubjetivas —madre-hijo— sino también las relaciones intrasubjetivas como constitutivas del sujeto en el marco de su idea de una «autonomía descentrada».

Además de ser una autonomía relacional o intersubjetiva, Honneth insiste en que el ideal regulativo para una teoría de la justicia y una teoría crítica de la sociedad debe ser una autonomía «descentrada» que incorpora los aportes de la «crítica del sujeto» propia del siglo XX: Freud y su crítica psicológica del sujeto, y la crítica lingüística de Wittgenstein y Saussure. Ya no puede pensarse al sujeto como un ser autotransparente, que tiene acceso directo al conjunto de sus motivaciones, deseos o preferencias, como suponía la noción clásica de autonomía. Por su parte, el discurso individual, mediante el cual nos definimos o establecemos nuestras preferencias, depende de una matriz de significados previa a cualquier intencionalidad, de un «juego de lenguaje» que no elegimos, sino que ya nos es dado[8]. ¿Cómo seguir hablando de autonomía como ideal normativo? Honneth sostiene que la solución es que «esta idea misma debe ser descentrada» (1995, p. 263). Los dos poderes que estaban más allá de la conciencia del sujeto (lo inconsciente y el lenguaje) no deben ser vistos como barreras, sino como condiciones para el desarrollo de una identidad personal. Así, se sostiene que una vida autónoma requiere de capacidades que tienen que ver con el manejo interno de nuestros impulsos, con la organización narrativa de nuestra propia vida, con la flexibilidad psíquica para responder a los cambios vitales y con la capacidad de relacionarnos, de una manera reflexiva, con las demandas de nuestro entorno social. Como conclusión, la psicología moral que subyace a su teoría del reconocimiento amplía el marco del de la ética del discurso.

[8] En el otro extremo de la visión liberal y su desconsideración de nuestra vulnerabilidad encontramos estas teorías que radicalizan la tendencia a un «descentramiento» del sujeto y niegan incluso algunas la posibilidad misma de la autonomía personal.

3. Sobre el rol que juega el concepto de reconocimiento en la teoría global

Una última diferencia que quisiera destacar está vinculada con el estatus que adquiere la noción de reconocimiento en sus obras. Las referencias explícitas al reconocimiento en Habermas son escasas; podría decirse que es un concepto utilizado, antes que analizado en profundidad. Unas pocas líneas directas sobre esta cuestión se encuentran, por ejemplo, en *La inclusión del otro*, cuando analiza las reivindicaciones de los individuos y los grupos sociales, y son propias de un creciente multiculturalismo. Claramente, en este autor el concepto central es el de un entendimiento comunicativo —o un reconocimiento de tipo solo cognitivo—. La teoría habermasiana se presenta fundamentalmente como una valiosa interpretación de la segunda esfera honnethiana, la del reconocimiento jurídico y esboza solo algunas consideraciones sobre la esfera de la solidaridad. En este sentido, es claro nuevamente el alcance más amplio que Honneth da al concepto, sobre todo la novedad de la inclusión de la esfera de la vida íntima del amor y del cuidado que fue totalmente desconsiderada por Habermas.

Asimismo, otro apoyo empírico de la noción de un sujeto de reconocimiento recíproco en Habermas es una teoría del lenguaje que en Honneth está ausente. El lenguaje es «la» clave antropológica. La acción comunicativa no es algo que hacemos ocasionalmente, sino algo ligado a la misma condición humana. La circunstancia intersubjetiva del lenguaje y la acción comunicativa es la situación hermenéutica originaria: en ella nos encontramos ya siempre. Aunque la obra de ambos autores se focaliza en esta interacción comunicativa, reparan en diferentes funciones del lenguaje cotidiano: función argumentativa en Habermas, función expresiva en Honneth. El primero se enfoca en las pretensiones de validez del discurso que el actor entabla en sus actos de habla, a partir de una opción por una noción estrecha de la moral. El segundo lo hace en las pretensiones de reconocimiento de una identidad, en la autorrealización no dañada que subyace a la interacción comunicativa, por lo que su reflexión se desplaza

hacia el bien. Así es como lleva Honneth el reconocimiento, más allá de la interpretación habermasiana, hacia una interacción comunicativa considerada de modo general, con la «ampliación» y «densificación» del ideal hegeliano de un reconocimiento recíproco.

El reconocimiento del que habla Habermas es un reconocimiento acotado a valorarnos como sujetos autónomos en el marco de un discurso. Aquí no me detendré en las críticas a Honneth, simplemente diré que, si bien las pretensiones de identidad serían condición de posibilidad de las condiciones del discurso, lo cierto es que no deja de necesitarse siempre un principio de justificación para dirimir entre reclamos de identidad legítimos e ilegítimos. En el sentido justificatorio, la relación de prioridad de estas pretensiones pareciera invertirse. Las dificultades que Honneth enfrenta en la fundamentación filosófica de sus postulados más básicos —por ejemplo, de su idea de una eticidad formal— debilitan el estatus de su teoría y le dan superioridad al modelo habermasiano. El concepto de reconocimiento como núcleo de fundamentación de la normatividad es más problemático que el de entendimiento.

Aun así, y para cerrar, quisiera recalcar el alto potencial hermenéutico y de aplicabilidad que posee su interpretación del reconocimiento. Su amplitud de alcance le da una mayor sensibilidad a la vulnerabilidad intersubjetiva, a todas las formas en que el reconocimiento entre los seres humanos puede fallar. Su tipología o especificación de modos de reconocimiento, humillación y autocomprensión es muy orientadora para la realización de la justicia en contextos específicos y con respecto a los caminos a seguir para la reparación y la construcción de un *ethos* de reconocimiento social. Ello puede aportar valiosos insumos teóricos para que las políticas públicas en nuestras sociedades latinoamericanas sean construidas y evaluadas en clave de reconocimiento: por ejemplo, los programas sociales destinados a población en extrema pobreza o a grupos socialmente excluidos. Por otro lado, la inclusión de la esfera íntima de reconocimiento en la reflexión aporta a la comprensión del papel que la vida familiar juega en la justicia social; nos obliga a repensar

la relación entre familia y Estado, y las políticas públicas que deben y pueden desplegarse sobre la familia, en el esfuerzo por garantizar contextos primarios de reconocimiento de calidad para todos los ciudadanos.

Bibliografía

Cortina, Adela (2007). *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel.

Deranty, Jean-Philippe (2009). *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden-Boston: Brill.

Habermas, Jürgen (1990a). *Conocimiento e interés*. Buenos Aires: Taurus.

Habermas, Jürgen (1990b). Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead. En *Pensamiento posmetafísico* (pp. 188-239). Madrid: Taurus.

Habermas, Jürgen (1999a). From Kant to Hegel and Back Again. The Move towards Detranscedentalization. *European Journal of Philosophy*, *7*(2), 129-157.

Habermas, Jürgen (1999b). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.

Honneth, Axel (1995). Descentered Autonomy: The Subject after the Fall. En *The Fragmented World of the Social* (pp. 261-271). Albany: SUNY.

Honneth, Axel (1999). *Suffering from Indeterminacy*. Ámsterdam: Spinoza Lectures.

Honneth, Axel (2000). Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur anthropologischen Erweiterung der Diskursethik. En Reinhard Brunner y Peter Kelbel (eds.), *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft* (pp. 101-111). Frankfurt: Campus.

Honneth, Axel (2006). Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser. En Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?* (pp. 89-148). Madrid: Morata.

Honneth, Axel (2009). Lo otro de la justicia. Habermas y el desafío ético del posmodernismo. En *Crítica del agravio moral* (pp. 151-196). Buenos Aires: FCE-UAM.

Honneth, Axel (2010). Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth [por Gustavo Pereira]. *Andamios*, *7*(13), 323-334.

Mead, George H. (1972). *Mind, Self and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

Pereira, Gustavo (2007). *¿Condenados a la desigualdad extrema?* México DF: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.

Pereira, Gustavo (2011). Idealización del sujeto y políticas públicas. *Sistema*, 222, 111-119.

Siurana, Juan Carlos (2003). *Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel*. Granada: Comares.

Honneth: el déficit sociológico y las tradiciones filosóficas

Delfín Grueso
Universidad del Valle, Cali

El criterio fundamental de validación de las teorías de la justicia es su idoneidad moral y —solo de una manera secundaria y atendiendo a la cuestión de qué tan necesarias, deseables y aplicables son— la base informacional de la que disponen, su «anclaje realista». En otro tipo de teorías filosófico-políticas, en cambio, ese anclaje es más decisivo: se validan en buena parte por la idoneidad de la teoría social a la que apelan o de la lectura sociológica de la que disponen. Es el caso de las teorías que se inscriben en el marco de la teoría crítica, dada la apuesta fundante de esta tradición: si acusan un déficit en lo sociológico y en lo teórico-social, se tiende a concluir que hay un fracaso en la apuesta fundamental.

Esta diferenciada manera de evaluar las teorías filosófico-políticas me sirve de fondo para tratar el asunto de este ensayo: una crítica en términos de suficiencia teórico-social y sociológica que Axel Honneth le hizo a las reflexiones sobre la justicia, la identidad y el reconocimiento de Nancy Fraser, en el debate que ambos sostuvieron hace una década. La idea de retomar esta crítica es mostrar el peso diferenciado que el requisito de la idoneidad teórico-social y sociológica tiene en dos tradiciones filosóficas distintas: la teoría crítica, de una parte, y la filosofía política anglosajona, de otra. Defenderé el modo relativamente más libre en el que esta última tradición presenta sus intuiciones empíricas en la medida en que estas, en cambio, conectan de un modo adecuado con la cultura política y con

los debates públicos. En concordancia con esta tradición, afirmo la idea de que, si bien ayuda mucho filosofar tomando en cuenta los resultados de la investigación social empírica, la filosofía política no tiene por qué convertirse en una proyección de las ciencias sociales. Ella cumple un mejor papel instalada en los debates políticos de una sociedad dada; es decir, si es que, como empresa intelectual, ella logra constituirse, como sostenía John Rawls, en una parte específica y diferenciada de la vida política.

En la primera parte de este artículo, y con el propósito de contextualizar la crítica de Honneth a Fraser, me referiré a los nexos entre la sociología y la Escuela de Frankfurt, a la evaluación que de esos nexos hace Honneth y al modo en que él apela al reconocimiento hegeliano para ofrecer una teoría social capaz de entender tanto la formación de la identidad como los conflictos sociales ligados al reconocimiento. Me ocupo de eso porque es a partir de la creencia del propio Honneth de que él tiene algo de lo que Fraser carece que lo lleva a acusarla de estar haciendo un «artificio sociológico». Tras mostrar en qué consiste esa acusación, procederé a reconocer que, efectivamente, Fraser no solo no tiene una teoría del reconocimiento de la envergadura de la de Honneth, ni con ese linaje filosófico, sino que, en cierta forma, no necesita tenerla. Así, mostraré que su forma de filosofar en política pasa por decisiones metafilosóficas de otro orden y que esas decisiones tienen también sus razones válidas.

1. Honneth y el déficit sociológico de la primera teoría crítica

La obra de Honneth tiene relaciones notorias de continuidad y discontinuidad con la teoría crítica. Por una parte, como parecía ocurrir con su libro *Crítica del poder* (1993), escrito en parte en clave foucaultiana y tomando distancia frente a Habermas, Honneth parece añorar el espíritu de la vieja Escuela de Frankfurt. Por otra parte, sin embargo, posteriormente declaró que el programa de esa escuela estaba prácticamente muerto y que, en su opinión, solo podría ser recuperado,

parcialmente, a través del ejercicio de la filosofía social. A mi juicio, con esa propuesta creo que Honneth busca superar, entre otras cosas, lo que considera un déficit sociológico en la tradición teórico-crítica.

Al respecto, quizás sirva de algo recordar que ya el programa original de la Escuela de Frankfurt era una forma de corregir el déficit sociológico del marxismo. En efecto, hacia la segunda y la tercera décadas del siglo XX, el marxismo no tenía cómo hacer creíble la pretensión de que el proletariado era el sujeto histórico de la emancipación social y la víctima por excelencia del sistema capitalista. La avasalladora lección de los hechos políticos y sociales desnudaba esa tesis como la huella en el marxismo de una inconfesada metafísica de la historia; algo problemático en una filosofía que había proclamado el fin de la filosofía. Frente a eso, como lo ha sintetizado Jürgen Habermas, Max Horkheimer proponía «continuar la filosofía por otros medios, los de las ciencias sociales». Partía de dos premisas: a) que las ciencias sociales fueran capaces de asumir la carga de la prueba de las fuertes pretensiones filosóficas y b) que el curso de la historia asegurara que la actitud crítica, de la cual el trabajo interdisciplinario debería ganar su impulso, emergiera objetivamente de los conflictos sociales y fuera reproducida y diseminada (1993, pp. 50-52)[1]. En síntesis: se apostaba por un trabajo interdisciplinario, estrechamente ligado a las luchas por la emancipación social, en el cual las ciencias sociales fueran capaces de proveer el sustento más sólido.

Lo problemático, a los ojos de Honneth, es que, desde el comienzo, la teoría se caracterizó por una particular inestabilidad para analizar la sociedad; la solución propuesta por Horkheimer no era satisfactoria en términos sociológicos. Su problema era que el basamento para la crítica social estaba establecido sobre una filosofía de la historia que conceptualmente reducía el proceso del desarrollo social a la dimensión de dominio de la naturaleza (1993, pp. 10 ss.). Dicho en otras palabras, «en contraste con la tarea sociológica de investigar la realidad social

[1] Todas las traducciones son mías.

con referencia al trasfondo de experiencias de los grupos específicos y el proceso corporativo de crear patrones sociales orientadores, [Horkheimer] parecía encerrado en una estructura programática de investigación social crítica» (p. 30). Su énfasis en la tesis del dominio humano de la naturaleza terminaba por convertir a la sociología en «una ciencia auxiliar» (p. 30), un saber que le cedía la primacía a la economía política y al psicoanálisis. Esto cerraba tremendamente las oportunidades, pues «entre el modelo marxista del trabajo social y el modelo psicoanalítico de la socialización de los instintos individuales, no había un tercer modelo en conexión con el cual pudiera desarrollarse la estructura de la acción cultural o de la lucha social» (p. 28).

Mirando más de cerca la teoría de la evolución social de Horkheimer, Honneth hace notar que en ella está ausente la dimensión de lucha social. Lo que prima es la dominación de la naturaleza, la autopreservación a través del proceso de trabajo social, que se convierte, así, en la única dimensión en la cual la sociología del progreso tiene lugar. De nuevo: la sociología le cede la primacía a la economía política (pp. 19-20).

Este problema, a ojos de Honneth, no es propio solo de la primera teoría crítica y, en particular, de Horkheimer. Lo es también de la sociología debido a la forma en que se ha desarrollado. Ya no juegan en ella un rol significativo las creencias acerca de la legitimidad, los sentimientos de injusticia, las disputas morales o los consensos normativos. Las categorías morales han desaparecido del vocabulario teórico de la sociología; ya no son incorporadas para explicar el orden y el conflicto social. En esto, la actual sociología contrasta con la de los padres fundadores (Weber, Durkheim y Parsons), cuya concepción básica del mundo social solo podía entenderse a través de los conceptos, modelos e hipótesis de una teoría de la moralidad. Lo que ahora prima, en cambio, es una sociología basada en modelos explicativos más propios de la biología y de la economía. Por eso, Honneth no duda en celebrar la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas como el último gran intento de una teoría de la sociedad levantada sobre la base de la filosofía práctica. La propuesta de Habermas

habría sido el último ejemplo de una sociología normativa y, frente al panorama actual, Honneth solo destaca los recientes esfuerzos de Boltanski y Thévenot, quienes intentan darle a la sociología una nueva base en la filosofía moral (2012, pp. 98-99).

Tomando en cuenta lo que Honneth echa de menos en la tradición teórico-crítica y aun en la sociología, se hace un poco más entendible lo que ofrece como explicación del conflicto social a partir de su noción de «reconocimiento intersubjetivo». El suyo es un enfoque que articula, al mismo tiempo, una teoría de la constitución de la identidad personal y una teoría de la sociedad; un enfoque que tiene tanto connotaciones compresivo-descriptivas en relación con la sociabilidad humana y con el conflicto social como connotaciones crítico-normativas, y que él ha pretendido presentar como una teoría crítica del reconocimiento. Con el tiempo, en dicho enfoque la noción de «agravio moral» se vuelto clave, pues permite entender las relaciones entre un sujeto necesitado de reconocimiento y una sociedad permeada por patologías (véase Madureira, 2009).

Como es ampliamente sabido, la categoría de «reconocimiento» la toma Honneth del joven Hegel y se abre camino por sí mismo entre tres tradiciones de interpretación de ese concepto en el filósofo idealista. La primera, propia de la teoría crítica, se remonta al estudio de Lukács sobre *El joven Hegel* y enfatiza allí una filosofía de la historia para la cual la formación del espíritu humano se da a través del trabajo. La segunda, asociada a la figura de Kojéve y sus lecciones sobre *La dialéctica del amo y el esclavo,* destaca el proceso intersubjetivo de reconocimiento mutuo como el principio sustentador de una teoría de la sociedad llena de contenido en el aspecto normativo. La tercera, la de Habermas, intenta integrar las dos anteriores y trata de comprobar que el Hegel temprano se explicó el proceso de formación del espíritu humano a partir del nexo entre trabajo e interacción, entre los procesos de apropiación social de la naturaleza y los de reconocimiento recíproco.

Honneth toma distancia de esas tres tradiciones. Opta por una interpretación de la obra temprana de Hegel, a la que toma como una fuente para elaborar una teoría de la moralidad en la cual la lucha por el reconocimiento es representada como el medio abarcador del proceso de formación moral del espíritu (2009a, pp. 197-198)[2]. Entendido en un nivel muy general, el reconocimiento opera como una especie de motor de la sociabilidad y de la historia humana[3]. A Honneth le parece que esa comprensión del joven Hegel ha sido obstruida por el carácter hegemónico del paradigma hobbesiano, es decir, por la avasalladora tendencia a entender las luchas sociales como luchas en torno a recursos de supervivencia, con lo que se ignora el papel que cumple la herida moral que produce la frustración de expectativas de un debido reconocimiento en la génesis de muchas de ellas.

Honneth enfatiza el hecho de que el joven Hegel, «en lugar de comenzar con una lucha de todos contra todos, […] comienza su narrativa filosófica con formas elementales de reconocimiento interpersonal, las cuales él presenta unificadamente bajo el título de "vida ética natural"» (1996b, p. 18). En otras palabras, el joven Hegel «reconstruye la formación ética de la especie humana como un proceso en el cual, a través de niveles de conflicto, llega a ser realizado un potencial moral que es estructuralmente inherente a las relaciones de comunicación entre los sujetos» (p. 67). Así las cosas, un completo desarrollo humano depende de relaciones «éticas» bien establecidas. Es de esa manera como Honneth, a partir de una división tripartita del joven Hegel, intenta mostrar que el reconocimiento cumple

[2] En ese sentido, Honneth termina enfatizando lo siguiente: «Lo que hoy en día constituye la importancia especial de los escritos de Jena no es el solo hecho de que Hegel comprende el reconocimiento recíproco como patrón práctico de socialización del hombre, sino que él considera desarrollar moralmente dicho patrón a través de una escala de luchas sociales» (2009a, p. 198).

[3] Al respecto, Giusti sostiene que Honneth va a emplear sistemáticamente el concepto de reconocimiento del joven Hegel «como clave de lectura moral de la historia de las reivindicaciones políticas o, en sus palabras, como "gramática de los conflictos sociales"» (2008, pp. 185-186).

roles vitales y diferenciados en contextos igualmente diferenciados del desarrollo de la vida humana.

En la medida en que ha desarrollado ese enfoque, Honneth se ha sentido en la capacidad de decir que el viejo programa de la Escuela de Frankfurt, el que trazaron Horkheimer y Adorno, «dejó de existir en su sentido original, es decir, como empresa con un enfoque interdisciplinario para hacer un diagnóstico crítico de la realidad social» (2009b, p. 249). Y ha terminado por proponer, en cambio, una filosofía social capaz de «determinar y discutir aquellos procesos evolutivos de la sociedad que puedan entenderse como evoluciones desatinadas o trastornos, es decir, "patologías de lo social"» (2009c, pp. 52-53). Esto nos pone en el escenario de una teoría crítica que, para decirlo foucaultianamente, debe diagnosticar el mal del presente, las «patologías sociales»[4]. Lo novedoso de esta la filosofía social es que —a diferencia de la filosofía moral por un lado y de la filosofía política por el otro— «puede entenderse como una instancia de reflexión en cuyo marco se discuten las pautas de las formas atinadas de vida social» (pp. 52-53).

Ahora bien, cuando Honneth articuló su teoría y la presentó en *La lucha por el reconocimiento. Una gramática moral de los conflictos sociales*, esta se convirtió en la plataforma de incursión en los debates contemporáneos sobre la justicia, sin que el propio autor estuviese embarcado en la construcción de una teoría de la justicia al modo de Rawls u otros autores. El hecho es que, al tenor de esa vinculación, Honneth terminó debatiendo con Fraser y, en el marco de ese debate, emergió la acusación de «artificio sociológico» de la que paso a ocuparme.

[4] Al respecto, dice Honneth: «El diagnóstico de la época se centra en las patologías de reconocimiento cuando el paradigma de comunicación ya no es concebido en términos de la teoría lingüística sino de la teoría del reconocimiento; los conceptos fundamentales de un análisis de la sociedad tienen que construirse en consecuencia de tal forma que permitan captar desfiguraciones o deficiencias en la estructura social del reconocimiento, mientras el proceso de la racionalización social pierde su importancia central» (2009b, p. 266).

2. El artificio sociológico de Fraser

La teorización de Fraser se ha desarrollado en el marco de los debates sobre cómo responder de un modo justo a los grupos subordinados y a la cuestión de si los modelos redistributivos ya no tienen nada que hacer frente a las demandas de reconocimiento; básicamente, el debate que Fraser había sostenido con Young en la década de 1990, en el que ambas se declararon pensadoras teórico-críticas. Un aspecto de lo que entonces sostuvo Fraser es que hay grupos que luchan por el reconocimiento, y es en relación con este aspecto que encaja la crítica de Honneth que quiero reconstruir.

Honneth acusa a Fraser de torcer las cosas para mostrar que los nuevos movimientos sociales (de las mujeres, de minorías étnicas y sexuales) luchan, en buena parte, por el reconocimiento de su identidad colectiva (otros, más bien, por una mejor redistribución y algunos por ambas cosas). Según él, ella agrupa bajo el título «política de identidad», de entre una variedad de conflictos sociales actuales, solo a aquellos que acceden a la esfera pública y aun ignora, entre estos últimos, a los que persiguen objetivos de exclusión y opresión social[5]. Finalmente, cuando Fraser elimina las raíces históricas de los movimientos escogidos y los unifica bajo el rótulo de una «política de identidad», concluye, sin mayores pruebas, que el reconocimiento de su identidad es lo que estos movimientos quieren y lo que se les debe dar. Esa sería, según Honneth, una simplificación de la experiencia norteamericana, que resulta ya totalmente falsa si se la quisiera extender a Europa, «porque en países como Francia, Gran Bretaña y Alemania, las luchas sociales del tipo de "política de identidad" solo han desempeñado un papel subsidiario» (2006c, p. 95).

[5] Honneth no entiende por qué Fraser no clasifica entre los movimientos de identidad a los racistas blancos y negros, a los fundamentalistas religiosos, a los neonazis, etcétera. Ellos también parecen estar reclamando el reconocimiento de su identidad (2006c, pp. 97-98).

El punto central para Honneth es que, quien habla del reconocimiento así, sin el concurso de una teoría, solo ve los movimientos que quiere ver y escucha de ellos solo lo que quiere escuchar: que están demandando reconocimiento; pero no lo puede probar. En esto el autor casi repite la crítica que ya hizo en relación con la primera generación de la Escuela de Frankfurt, por el modo en que ella quiso determinar quiénes eran las víctimas del capitalismo. En un temprano texto titulado «La idea original de Horkheimer: el déficit sociológico de la teoría crítica», dedicado a cuestionar «la restricción de la materia de la teoría crítica a los grupos o clases», Honneth puso en duda la objetividad con la que ese pensador intentó establecer cómo los grupos experimentan la opresión de clase. Horkheimer, según Honneth, no tenía una suficiente claridad sobre la «estructura específica de la práctica social caracterizada por la frase "actividad crítica"» y por ello no estaba en capacidad de «captar las dimensiones prácticas del conflicto y la lucha como tal» (1993, pp. 16-17). Esto es relevante porque ahora Honneth acusa a Fraser de carecer de lo mismo de que carecía Horkheimer: una teoría social que garantice la objetividad en la lectura de la realidad. Por eso, ella acude a un «artificio sociológico» que acarrea dos problemas: a) tergiversa la realidad; b) abre serios interrogantes en relación con la validez de su conclusión normativa, a saber, aquella de que hay que darles reconocimiento.

Con una teoría social válida y con una lectura sociológica de los conflictos más seria, nos ahorramos esos problemas. Y esto porque Honneth piensa que los objetivos morales se deben justificar indirectamente; que, aun si los movimientos sociales demandan reconocimiento —cosa que para Honneth está lejos de ser clara—, no es obvio que este sea la respuesta moralmente válida. Esa es la ventaja de contar con una «terminología independiente»: que con ella se puede emprender una justificación indirecta de los objetivos morales de esos movimientos. La justificación es «indirecta» porque no depende de lo que ellos dicen. Además, posee la ventaja adicional de que el crítico-teórico puede interrogar la realidad más allá de lo que se agita en la esfera pública. Así, puede llegar a las formas

de sufrimiento e infelicidad causadas institucionalmente e identificarlas en sí mismas[6]. Puede hacer esto debido a que es capaz de identificar objetivamente el nexo entre el no-reconocimiento y la injusticia, incluso allí donde él no ha sido identificado y articulado en las demandas de los movimientos sociales (2006c, p. 94). La versión norteamericana de la teoría crítica de la justicia como reconocimiento, en cambio, no puede ir más allá de lo que dicen los movimientos sociales.

Esa es, en términos simples, la crítica de Honneth a Fraser en virtud de su «déficit sociológico». Pero, ¿hasta qué punto es válida esta crítica?

3. Diferencias entre Honneth y Fraser en relación con el reconocimiento

La respuesta a la pregunta planteada al final de la sección previa es la siguiente: solo hasta cierto punto. Es verdad que Fraser no tiene una teoría del reconocimiento tan elaborada, en términos teórico-sociales, como la que tiene Honneth. Y también es verdad que, en su concepción del reconocimiento, no hay una recuperación tan rica e ingeniosa de las intuiciones del joven Hegel. Y esto es también cierto para la autora frente a la cual Fraser terminó acuñando la idea de la centralidad del reconocimiento en las cuestiones de justicia, Young. Ambas, en tanto se refieren a la necesidad de alcanzar un reconocimiento, usan el término en el sentido que ha adquirido en el lenguaje político norteamericano y en el

[6] Textualmente, Honneth afirma lo siguiente: «El peligro que veo en esa relación es la reducción no buscada del sufrimiento social y del descontento moral a la parte de ellos que ya han hecho visible en la esfera pública las organizaciones que hacen publicidad. Una teoría social crítica que solo apoye los objetivos normativos que ya han articulado públicamente los movimientos sociales se arriesga a ratificar de manera precipitada el nivel preponderante de conflicto político-moral de una determinada sociedad: solo se confirman como moralmente relevantes las experiencias de sufrimiento que ya hayan atravesado el umbral de la atención de los medios de comunicación de masas, y somos incapaces de tematizar situaciones socialmente injustas a las que no se haya prestado hasta el momento atención pública» (2006c, p. 93)

reciclaje que de él se ha hecho en la academia —por ejemplo, a través de los estudios culturales—. Como bien dice Fraser, en su caso, el término no hace referencia a una idea filosófica[7], sino a una representación popular de lo que quieren «no solo […] los movimientos que pretenden revaluar las identidades injustamente devaluadas —por ejemplo, el feminismo cultural, el nacionalismo cultural negro y la política de identidad gay—, sino también tendencias deconstructivas, como la política homosexual, la política "racial" crítica y el feminismo deconstructivo, que rechazan el esencialismo de la política tradicional de la identidad» (2006a, pp. 21-22).

Adicionalmente, Young y Fraser tampoco han sentido que deban honrar la objetividad en el nivel exigido por Honneth. Young ha dicho que lo que hay que hacer es seguir el grito desesperado de los grupos oprimidos[8]. Fraser, aunque discrepa de Young en muchos puntos, parece coincidir con ella en este. Para ambas autoras, la tarea del filósofo es, según la teoría crítica, esclarecer los fines normativos de las luchas sociales. Y, en esto, Honneth no discrepa de ellas, solo que él insistirá en que se debe acceder a una «interpretación sociológicamente rica de las reivindicaciones normativas implícitas en los conflictos sociales del presente» (2006c, p. 89).

---

[7] La idea filosófica que tiene Fraser en mente es una que «proviene de la filosofía hegeliana y, en concreto, de la fenomenología de la conciencia. En esta tradición, el reconocimiento designa una relación recíproca entre sujetos, en la que cada uno ve al otro como su igual y también separado de sí. Se estima que esta relación es constitutiva de la subjetividad: uno se convierte en sujeto individual solo en virtud de reconocer a otro sujeto y ser reconocido por él. Por tanto, el "reconocimiento" implica la tesis hegeliana, considerada a menudo opuesta al individualismo liberal, de que las relaciones sociales son anteriores a los individuos y la intersubjetividad es anterior a la subjetividad» (2006a, p. 20).

[8] En concreto, Young afirma lo siguiente: «Las reflexiones normativas surgen de oír un grito de sufrimiento o angustia, o de sentirse angustiada una misma. El filósofo o la filósofa están siempre socialmente situados y si la sociedad está dividida por la opresión, ellos la reforzarán o lucharán contra la misma […]. La teoría crítica es un modo de discurso que resalta las posibilidades normativas no realizadas pero latentes en una cierta realidad social dada. […] Normas e ideales surgen del anhelo que es expresión de libertad: no tiene por qué ser así, podría ser de otro modo» (2000, p. 16).

Hay todavía otra diferencia. Para Honneth, el reconocimiento es la categoría moral fundamental y, por ende, la redistribución conserva en su teoría un rol derivado; es una forma de reconocimiento. Fraser, en cambio, no admite subsumir la redistribución dentro del reconocimiento; ella mantiene, todavía, en su debate con Honneth, la perspectiva dualista que defendió frente a Young —si bien es cierto que luego ha incluido a la «participación política», junto a la «redistribución» y al «reconocimiento», como faceta determinante de la justicia social—. Adicionalmente, sostiene que la justicia tiene que ver con la vida en común y no, como ella cree que ocurre en Taylor y Honneth, con el ámbito de la realización personal. Como para ella la justicia tiene que ver con la vida en común y es un asunto fundamentalmente político, no tiene sentido que se traigan a ella, como insinúa que hacen ambos autores, cuestiones de realización personal. Los asuntos de la justicia tienen que ser tratados en términos de moralidad política y no de ética individual.

Esto enfatiza más la idea de que la justicia es un asunto fundamentalmente político. Por eso Fraser afirma, con cierto aire habermasiano, que la principal injusticia es el cierre de la vida política para amplios sectores de la población; la no-participación en el diálogo político. A causa de esto, la superación de muchas injusticias, incluso de aquellas que se resuelven mediante la redistribución o mediante el reconocimiento, tiene su clave en la participación política. Así las cosas, la «paridad participativa», más que un medio para la justicia, es un acto de justicia en sí mismo. Y esto porque es una tarea de la justicia establecer el carácter moral de la vida en común, con lo que cumple una función vinculante, una en la cual tanto la redistribución como el reconocimiento deben ser conciliables con la igualdad[9].

Por estas razones, Fraser no aceptaría ese abandono que propone Honneth de la filosofía política, en tanto la considera excesivamente

[9] La reflexión de Fraser se ocupa del carácter moral de la justicia (habla de «moral» en un sentido político, oponiéndolo a la ética [*Sittlichkeit*] hegeliana).

centrada en cuestiones de justicia. Por el contrario, la autora afianza sus reflexiones en una filosofía caracterizada de este modo, y le da a la justicia una connotación política muy radical; una que le permite tomar distancia frente a las exigencias de objetividad que parece hacerle Honneth. Para ella, «en filosofía moral, la tarea consiste en idear una concepción suprema de la justicia que pueda acoger las reivindicaciones defendibles tanto de igualdad social como de reconocimiento de la diferencia» (2006a, p. 34). Abordar la cuestión del reconocimiento desde la política, así entendida, implica centrarse en la cuestión de la orientación normativa requerida para los cambios institucionales, educativos y culturales necesarios para responder a las demandas de reconocimiento. Por ende, esta cuestión se aborda desde una filosofía política de vocación claramente normativa y, además, centrada en la justicia.

Adicionalmente, Fraser aclara su toma distancia frente a aquellos que pretenden que con una teoría social han asegurado un «punto de referencia empírica creíble para su teoría crítica» (2006b, p. 151). Para ella, constituyen un piso más firme los discursos descentrados de crítica social, con «paradigmas populares de la justicia social que crean la gramática hegemónica de discusión y deliberación» (p. 156). Se trata de discursos normativos ampliamente compartidos y difundidos en las democracias y que operan como una gramática moral a la que pueden recurrir los actores sociales. El crítico-teórico, por supuesto, deber evaluar la suficiencia de esos paradigmas. Al fin y al cabo —dice— «los paradigmas populares actuales de la justicia no están completamente equivocados ni tampoco son del todo satisfactorios» (p. 157). Son paradigmas que, además, «lejos de estar inevitablemente envueltos en el dato, en las condiciones modernas, están abiertos a la extensión histórica, la radicalización y la transformación» (p. 158).

Es a esta última posición a la que quiero referirme como una tradición filosófico-política alternativa a esa que centra su apuesta, en gran parte, en una correcta interpretación sociológica de la realidad.

4. Una tradición filosófico-política en estrecha cercanía con la política

Me interesa resaltar de nuevo, en relación con todo esto, que aquí están enfrentadas dos concepciones distintas de la filosofía política como empresa intelectual: una en la que la ontología social, explícitamente validada a través de una teoría de carácter comprensivo-descriptivo, determina el alcance de lo normativo en materia política; y otra en la que es la dinámica política la que establece las condiciones de posibilidad de la moralidad política y la libera un poco de las teorías acerca de la realidad. En el primer caso, evidentemente, la filosofía política es subsidiaria de una filosofía general, cuando no de una teoría social epistémicamente acreditada, mientras que, en el segundo, ella apunta a contribuir, desde una posición autosostenida (*free-standing,* diría Rawls) a gestar procesos de concertación política moralmente guiados.

En *Scales of Justice*, Fraser ha puesto en claro ese contraste al decir que el primer enfoque ha estado orientado a la comprensión de las circunstancias sociales e históricas y «quienes se apoyan en el enfoque de la ciencia social normal (elaboran sus ideas) como asuntos establecidos por un hecho empírico, que no depende de suposiciones controvertibles» (2010, p. 81). Por el contrario, «lejos de ser reducibles a asuntos establecidos por hechos empíricos, las consideraciones propuestas de las circunstancias de la justicia llevan intrínsecamente su propia carga teórica y de valor, que es la razón por la que resultan controvertidas» (p. 81). Los que creen que estas cosas se pueden tratar de manera científica, yerran en el entendimiento de la naturaleza básicamente política de la justicia. «Quienes quisieran determinar (estos asuntos) apelando a la ciencia normal, tienden a tratar a los sujetos de la justicia como si fueran objetos. Centrados en descubrir los hechos que indican quién está afectado por qué cosa, interpretan a los seres humanos primariamente como objetos pasivos sometidos a las fuerzas estructurales». Creen que la injusticia es algo que se puede establecer científicamente si se observa cómo unos individuos son negativamente

afectados por el orden institucional. «Pero la dimensión epistémica no agota la naturaleza de las disputas (sobre la justicia). En la perspectiva crítico-democrática, estas disputas también tienen una dimensión política» (p. 85). La idea de fondo es aquí la de desplazar el discurso sobre la justicia desde el «enfoque de la ciencia social normal» para llevarlo a otro que llama «enfoque crítico-democrático».

En tanto intenta esto, me parece que Fraser sigue una senda metafilosófica abierta por Rawls, por el modo en que él trata de poner la filosofía política al servicio de la reconciliación social y de la salida a las dificultades políticas de una sociedad determinada. Ambos podrían estar de acuerdo en que, en un primer nivel de la política, la solución de los problemas corresponde a los miembros de una sociedad, y no depende tanto de una lectura sociológica de los problemas, sino de tener una voz en la solución de los mismos.

Sin embargo, hay un segundo nivel en que la filosofía misma hace política. Rawls había dicho que la filosofía política es una continuación de los debates públicos, si bien en un nivel más sofisticado[10]. Me da la impresión de que Fraser no niega ese papel que la filosofía política debe cumplir. A diferencia de Honneth, a ella no parece preocuparle mucho la eventualidad de la manipulación de la filosofía por parte de los movimientos políticos y las fuerzas políticas en juego. Tampoco se trata de que la teórica-crítica, cuando hace filosofía política, se convierta en una simple instancia partidista en el juego político. Fraser identifica cuatro frentes que la teoría debe atender:

[10] Dice Rawls: «La filosofía política no puede ejercer coerción sobre nuestras convicciones más de lo que pueden ejercerla los principios de la lógica […] Es un error pensar en las concepciones abstractas y en los principios generales como los que siempre pasan por encima, atropellando nuestros juicios más particulares […] el trabajo de abstracción no es gratuito; no se hace abstracción por la abstracción misma. Es más bien una manera de proseguir la discusión pública cuando los acuerdos que se compartían sobre niveles menores de generalidad se han derrumbado» (1995, pp. 64-65).

- En filosofía moral, la tarea consiste en idear una concepción suprema de justicia que pueda acoger las reivindicaciones defendibles tanto de igualdad social como de reconocimiento de la diferencia.
- En teoría social, la tarea consiste en idear una descripción de la sociedad contemporánea que pueda acoger tanto las diferencias entre clase social y estatus como su mutua imbricación.
- En teoría política, la tarea consiste en imaginar un conjunto de planes institucionales y reformas políticas que puedan solucionar tanto la mala distribución como el reconocimiento erróneo y minimizar las interferencias mutuas que probablemente surjan cuando se busquen, al mismo tiempo, ambos tipos de reparación.
- En la práctica política, la tarea consiste en fomentar la participación democrática a través de las actuales líneas divisorias, con el fin de construir una orientación programática de amplia base que integre lo mejor de la política de la redistribución con lo mejor de la política del reconocimiento (2006a, p. 35).

Finalmente, quisiera volver al origen no-filosófico del término «reconocimiento», como se emplea en esta tradición. Como ya dije, Young y Fraser lo toman del uso que de él se ha hecho en los movimientos sociales. Pero no es claro que el término no tenga, aunque extraviado en el proceso de consolidarse, un linaje filosófico. Lo que pasa es que, a los ojos de esta tradición, no es importante su significado filosófico, sino lo que él ha terminado significando en términos de una cultura política. En general, en estos asuntos de la filosofía política, no es tan importante lo que, en sentido estricto, dijeron los filósofos, sino la forma en que los procesos sociales y las agendas políticas entendieron y usaron su terminología, hasta consolidar una gramática dentro de la cual se pueden explorar salidas a las dificultades políticas. Rawls ha sugerido que en esto opera otra forma de comunidad: no la de los filósofos en sentido estricto, sino una comunidad de escritura y lectura donde han sido más bien los lectores, al vaivén de los acontecimientos y sirviéndose de algunos filósofos para conformar

un discurso públicamente compartido, sus verdaderos «autores». Y es ese discurso el que sirve de asiento (mejor que las obras clásicas de la filosofía o los resultados de las ciencias sociales) para una filosofía política políticamente validada. Para decirlo en palabras de Rawls: si «la filosofía política solo puede significar la tradición de la filosofía política, esta tradición no es otra que la producida por el «trabajo conjunto de unos autores y de unos lectores» (2009, pp. 34-35). En efecto, es más bien a partir de la tradición de lectura compartida —sin duda discutible— de algunos clásicos que estos se hacen presentes en la cultura política. La filosofía política revela su utilidad en la forma en que logra resolver las dificultades políticas del presente; en la forma en que logra poner en conexión las demandas que emergen en la esfera pública con los textos fundantes del ordenamiento político, la constitución y los documentos públicos. Siendo así las cosas, sus virtudes cardinales no son el rigor exegético y la fina exposición de las teorías, tampoco las acertadas lecturas sociológicas, sino la plausibilidad de sus gruesas interpretaciones y de sus consignas generales como una guía para salir de las dificultades del presente.

Bibliografía

Fraser, Nancy (2000). Rethinking Recognition. *New Left Review*, *3*, 107-120. http://newleftreview.org/A2248

Fraser, Nancy (2006a). La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación. En Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?* (pp. 17-88). Madrid: Morata.

Fraser, Nancy (2006b). Una deformación que hace imposible el reconocimiento: réplica a Axel Honneth. En Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?* (pp. 149-175). Madrid: Morata.

Fraser, Nancy (2010). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.

Fraser, Nancy & Axel Honneth (2006). Introducción. ¿Redistribución o reconocimiento? En Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?* (pp. 13-16). Madrid: Morata.

Giusti, Miguel (2008). Autonomía y reconocimiento. Entre Hegel y Kant. En *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética* (pp. 181-200). Lima: Fondo Editorial PUCP.

Habermas, Jürgen (1993). Remarks on the Development of Horkheimer's Work. En Seyla Benhabib, Wolfgang Bonß y John McCole (eds.), *On Max Horkheimer. New Perspectives* (pp. 49-65). Cambridge: MIT Press.

Honneth, Axel (1993). *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory.* Cambridge: MIT Press.

Honneth, Axel (1996a). Reconocimiento y obligaciones morales. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 8, 5-17.

Honneth, Axel (1996b). *The Struggle for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts*. Traducción de Joel Anderson. Cambridge: MIT Press.

Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Traducción de Manuel Ballestero. Barcelona: Crítica.

Honneth, Axel (2004a). From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice. An Interview with Axel Honneth. Entrevista de Gwynn Markle. *Acta Sociologica, 47*(4), 383-391.

Honneth, Axel (2004b). Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice. *Acta Sociologica, 47*(4), 351-364.

Honneth, Axel (2006a) El reconocimiento como ideología. *Isegoría,* 35, 129-150.

Honneth, Axel (2006b). La cuestión del reconocimiento: Réplica a la réplica. En Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?* (pp. 176-196). Madrid: Morata.

Honneth, Axel (2006c). Redistribución como reconocimiento: Respuesta a Nancy Fraser. En Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?* (pp. 89-150). Madrid: Morata.

Honneth, Axel (2007). *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory.* Cambridge: Polity Press.

Honneth, Axel (2009a). Desarrollo moral y lucha social. Enseñanzas de filosofía social de la obra temprana de Hegel. En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (pp. 197-224). México DF-Buenos Aires: UAM-FCE.

Honneth, Axel (2009b). La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una teoría crítica de la sociedad. En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (pp. 249-276). México DF-Buenos Aires: UAM-FCE.

Honneth, Axel (2009c). Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social. En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (pp. 51-124). México DF-Buenos Aires: UAM-FCE.

Honneth, Axel (2010). *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel.* París: La Découverte.

Honneth, Axel (2012). *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Cambridge: Polity Press.

Madureira, Miriam (2009). Introducción. En Axel Honneth, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (pp. 9-48). México DF-Buenos Aires: UAM-FCE.

Rawls, John (1995). *Liberalismo político*. México DF: FCE.

Rawls, John (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política.* Barcelona: Paidós.

Young, Iris Marion (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.

Reconocimiento y crítica: apuntes sobre la obra reciente de Axel Honneth

Miriam Madureira
Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, Ciudad de México

Reconocimiento y crítica podrían parecer expresiones opuestas. Reconocer significa, de alguna forma, aceptar y el término reconocimiento parece asociarse a la afirmación y no a la crítica de algo. Sin embargo, la última versión relevante de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt —la desarrollada por Axel Honneth— consiste precisamente en una teoría del reconocimiento y la intención de dar continuidad a la crítica inmanente de la sociedad moderna capitalista, objeto de toda aquella teoría, es evidente en ella desde su surgimiento en *La lucha por el reconocimiento* (1992).

La concepción de «crítica» de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt remite a la propia fundación de esa teoría. En su conocido ensayo de 1937, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Max Horkheimer definía la perspectiva teórica del instituto que dirigía (el *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt) como la «teoría crítica de la sociedad existente gobernada por el interés en estados racionales» (1988, p. 172)[1] y explicitaba su concepción de la crítica como crítica inmanente a partir de la unidad entre el «conocimiento» y la «condena» de aquellos estados que no se pudieran ver como racionales: según Horkheimer, «el reconocimiento crítico de las categorías dominantes en la vida social contiene al mismo tiempo su condena» (p. 182). Aunque, debido a esa misma concepción de la crítica, siempre haya estado vetada

[1] Todas las traducciones son mías.

a la teoría crítica la descripción de lo que serían estos «estados racionales», no es difícil identificarlos *ex negativo* como el resultado de la crítica de aquellas «categorías dominantes» frente a las cuales ya Marx afirmaba su «imperativo categórico»: el de «hacer caer todas las relaciones en las que el hombre sea un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciado» (1988, p. 385). La crítica inmanente sería entonces el resultado del conocimiento y condena de todas aquellas relaciones que se revelaran marcadas por tales «categorías dominantes»: la humillación, la esclavización, el abandono, el desprecio.

Justamente de esas relaciones parte la teoría del reconocimiento de Honneth. La versión honnethiana «clásica» de la teoría crítica entiende el reconocimiento como la relación intersubjetiva a partir de la cual la «identidad» (y la «autonomía» o la «autorrealización») del sujeto individual se constituye y se afirma[2]. A partir de Hegel y de la teoría social, Honneth identifica tres dimensiones centrales a esa constitución, correspondientes a tres tipos de relaciones de reconocimiento: el amor, el derecho y *la* solidaridad (o la valoración social) (1992, pp. 148 ss). Este punto de partida permite, tal vez de manera aún más clara que en las versiones anteriores de la teoría crítica, que la crítica se ejerza de manera inmanente, en la medida en que esta se orienta por las expectativas normativas mismas de los sujetos involucrados en estas relaciones. Las experiencias concretas de no-realización de las expectativas intersubjetivas de reconocimiento en alguna de aquellas dimensiones, perceptible en el sufrimiento del sujeto en situaciones que Honneth describe como desprecio (*Mißachtung*), y el esfuerzo por realizarlas, superando esas situaciones a través de la lucha, caracteriza lo que Honneth llamaba en *La lucha por el reconocimiento* —como lo indica el subtítulo de esa obra— la «gramática moral del conflicto social» (1992). Así, la noción de reconocimiento se asocia a

[2] Con la caracterización «clásica» de la teoría del reconocimiento de Honneth me refiero a esa teoría tal como se formuló en *La lucha por el reconocimiento* (1992) y se mantuvo, con relativamente pocas alteraciones, hasta los desarrollos recientes que discuto en este artículo. No discutiré aquí esas alteraciones o variaciones.

la crítica justamente a partir del conocimiento y la condena de aquellas relaciones de humillación y desprecio cuya abolición constituía ya para Marx un «imperativo categórico»; estas últimas se interpretarán ahora como relaciones en las que el reconocimiento no se realiza.

Sin embargo, la versión honnethiana de la teoría crítica parece estar perdiendo últimamente parte de su vigor. En la medida en que el concepto de reconocimiento cede cada vez más su lugar dentro de las preocupaciones teóricas de Honneth a otros conceptos, sobre todo al de «libertad» —el cual predomina en sus trabajos recientes, en particular en *El derecho de la libertad* (2011) y *La idea del socialismo* (2015)—, también la posibilidad de una crítica inmanente parece ceder su lugar a una crítica cada vez más abstracta. Mi impresión es que ello se debe a un distanciamiento creciente por parte del autor de los orígenes hegelianos de su teoría del reconocimiento —en particular, un distanciamiento de la teoría del «joven» Hegel, el de Jena—.

En lo que sigue, pretendo indicar el que considero el problema central de las versiones recientes de la teoría crítica de Honneth e indicar como su causa ese «olvido» de Hegel. Me parece que solo es posible una teoría del reconocimiento como teoría crítica (en los sentidos aquí implícitos de reconocimiento y de crítica) a partir de una concepción de la vida ética que mantenga todo el significado y el lugar que esa concepción tenía en la teoría del joven Hegel (y ya no tanto, por motivos que se aclararán, en la del Hegel «maduro») —en particular, a partir de una concepción que mantenga la relación necesaria entre la cuestión de la racionalidad del todo social que se reconstruye y la crítica inmanente de esa misma racionalidad—. Por no dejar clara la necesidad de esa relación y sus consecuencias, la teoría del reconocimiento de Honneth falla, en mi opinión, en desarrollar todo su potencial, y disocia conocimiento y crítica. Después de exponer brevemente, a partir de algunos aspectos de las dos obras más recientes del autor —y sin ninguna pretensión de hacer un análisis exhaustivo de estas—, la disociación entre la reconstrucción que Honneth ofrece de la sociedad moderna capitalista y su crítica, pasaré a exponer cómo entiendo

los presupuestos teóricos de la teoría del reconocimiento del joven Hegel (1) y qué consecuencias se derivarían de ellos (2).

1

Los dos últimos libros relevantes de Honneth, *El derecho de la libertad* (2011) y *La idea del socialismo* (2015), se pueden considerar como hermanos y, de cierta forma, complementarios: a la reconstrucción normativa de la sociedad moderna capitalista que el autor nos presenta en el primero, sigue, cuatro años después, su reconstrucción del socialismo como «idea». Este último libro es resultado, según el autor, de una doble necesidad, surgida a partir de los debates del primero: en primer lugar, la necesidad de rechazar la impresión, compartida por muchos lectores, de que él ya no tendría la intención de pensar desde «la perspectiva crítica de una transformación de la sociedad existente» (2015, p. 12) y, en segundo lugar, la de demostrar que «un pequeño giro» en la perspectiva de *El derecho de la libertad* abriría la obra hacia «un orden social constituido de manera enteramente distinta» (p. 12).

Tanto *El derecho de la libertad* como *La idea del socialismo* merecerían una discusión detallada. Sin embargo, lo que me interesa aquí es destacar que esas dos obras son complementarias no solo por su tema sino también por otra razón: ambas fallan en relacionar el conocimiento de la sociedad moderna capitalista, entendido por Honneth como su reconstrucción, y la crítica de esa misma sociedad. Si en *El derecho de la libertad* el autor reconstruye de manera plausible la racionalidad de los parámetros normativos de la sociedad moderna capitalista, pero parece muchas veces recaer en su afirmación, en el segundo libro, al contrario, parece tender hacia una crítica abstracta basada en una «idea», sin preocuparse demasiado de reconstrucción alguna. Si *El derecho de la libertad* tiende a la reconstrucción sin crítica, *La idea del socialismo* tiende a la crítica sin reconstrucción. Ello se muestra en diversos aspectos de esas dos obras.

La versión de la teoría del reconocimiento que Honneth expone en *El derecho de la libertad* presenta algunos cambios en relación con su teoría anterior. La obra se divide en tres partes, siguiendo en ello la estructura de los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel (W 7): a) una introducción histórica a las tres formas de libertad de cuya realización se tratará en las partes subsecuentes, la que podría corresponder a la «Introducción» a la *Filosofía del derecho*; b) la presentación del «derecho» y de la «moralidad» como esferas de la «posibilidad» de la libertad, correspondientes a las concepciones de libertad que Honneth caracteriza, respectivamente, como negativa y reflexiva; y c) el análisis más detallado de la «vida ética» (en el sentido de Hegel), entendida como una «eticidad democrática» y dividida en tres contextos de «realización» de una libertad a la que Honneth denomina «social». La «libertad social» implica —más allá de la ausencia de impedimentos externos en la realización de la acción (el modo en el que Honneth describe la libertad negativa) (2011, p. 44) o la autonomía en la definición de los «contenidos» de la acción (libertad reflexiva) (p. 83)— la extensión de la idea de libertad a la «esfera de la objetividad» (p. 83): «también la realidad externa, social, se debe representar como libre de toda heteronomía y toda coerción» (p. 84). El origen de esa noción de libertad está en la concepción del «amor» que aparece, en el Hegel «maduro», en el §7 de los *Principios de la filosofía del derecho*: «estar en sí mismo en el otro (*Im anderen bei sich selbst sein*)»[3]. A partir de esa concepción, Honneth

[3] Hegel define esta libertad en el complemento al §7 como «el concepto concreto de la libertad», el que «ya tenemos en la forma del sentimiento, por ejemplo en el amor y la amistad», de la siguiente manera: «Aquí uno no está unilateralmente en sí mismo, sino que se limita con gusto en relación con el otro, pero se sabe en esta limitación como sí mismo (*Hier ist man nicht einseitig in sich, sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein Anderes, weiß sich aber in dieser Beschränkung als sich selbst*)» (W 7, p. 57). Honneth usa esa concepción de la libertad por primera vez de manera explícita en *Sufrimiento por indeterminación*, pero con la expresión «libertad comunicativa», tomada de Theunissen (2001, p. 28). En este último aparecen también, por un lado, la definición de esa libertad como «estar en sí mismo en el otro» (1980, p. 49) y, por otro lado, la definición de libertad comunicativa: «[l]ibertad comunicativa significa que uno ve al otro no como límite, sino como condición de posibilidad de su propia autorrealización» (p. 46). Es interesante

caracteriza la libertad «social» como una relación de reconocimiento: «"Libre" es el sujeto en último análisis solo cuando encuentra, en el marco de prácticas institucionales, un otro con el que comparte una relación de reconocimiento recíproco porque puede ver en sus fines una condición de realización de sus propios fines» (Honneth, 2011, p. 86). De ello resultan, en lugar de las tres esferas de reconocimiento de la versión «clásica» de la teoría honnethiana (amor, derecho y solidaridad/valoración social), tres esferas de libertad social, ahora denominadas respectivamente la esfera de las relaciones personales (correspondiente a las «necesidades y características individuales» más íntimas), la del actuar en la economía de mercado («intereses y capacidades individuales») y la formación democrática de la voluntad («intenciones individuales de autodeterminación»), que se describen ampliamente en la tercera parte del libro, sobre la «realidad» (*Wirklichkeit*) de la libertad (2011, pp. 232 ss.)[4]. De las relaciones intersubjetivas de reconocimiento derivan, según Honneth, instituciones que regulan las prácticas sociales correspondientes a esas relaciones; la realización de la libertad social en esas tres esferas depende de que los individuos tengan «igualmente la oportunidad de participar en instituciones del reconocimiento» (2011, p. 115).

Honneth tiene la intención de mantener aquí el potencial crítico que se atribuía en *La lucha por el reconocimiento* a la lucha social (1992, pp. 256 ss.), ahora entendida como la posibilidad de crítica interna de las instituciones. Al final del capítulo dedicado a la descripción introductoria de la libertad social —en a)—, Honneth afirma —admitiendo parcialmente, empero, la «tendencia» que existe en el Hegel de la *Filosofía del derecho* a «entender el proceso de realización

notar que Theunissen, en relación con la primera definición, propone una diferencia entre «libertad», entendida como «en-el-otro-estar-en-sí-mismo» (*Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein*) y «amor», como «estar-en-sí-mismo-en-el-otro» (*Bei-sich-selbst-Sein-im-Anderen*) (p. 49).

[4] La definición de las diferentes esferas en *El derecho de la libertad* presenta varias alteraciones frente a la concepción «clásica» de la teoría del reconocimiento. No las podré discutir en el presente artículo.

de la libertad como concluido en la vida ética institucionalizada de la Modernidad» (2011, p. 117)— la necesaria «procesualidad» (p. 116) del concepto de justicia que resulta de su reconstrucción: la posibilidad de crítica y examen de esas instituciones por parte de los sujetos. Esta estaría dada por la probabilidad de distanciamiento frente a las instituciones, facultada, a su vez, por las libertades negativa y reflexiva (p. 115), la cual podría conducir eventualmente incluso a la posibilidad de «abandonarlas» (p. 115). Esa posibilidad llevaría a cierta abertura de la noción de vida ética hacia «cambios dinámicos, incluso revolucionarios», que se pudieran dar en el futuro (p. 116).

No obstante, en muchos momentos de su análisis, la intención de mantener abierta la crítica parece perderse, al no enfatizarse el vínculo interno entre reconstrucción y crítica que sería necesario para que se diera tal «procesualidad». Me parece que uno de los puntos de *El derecho de la libertad* en los que se nota más claramente que la reconstrucción normativa que Honneth propone no cumple con la pretensión de crítica inmanente que él le atribuye es su análisis del mercado, que tomo aquí brevemente como ejemplo. Al analizar la segunda esfera de realización de la libertad social, el «nosotros de la acción en la economía de mercado», el autor busca resaltar el carácter ético, en el sentido de Hegel, de esta esfera, en tanto que ámbito de realización de un aspecto de la libertad social: la satisfacción recíproca de necesidades por medio del intercambio, el cual se podría entender en términos de cooperación (p. 329). Pero una reconstrucción normativa que tomara en serio la idea de la unidad de conocimiento y crítica tendría que tomar en cuenta las ambivalencias de lo que se analiza, y la propia reconstrucción que Honneth presenta suministra elementos para percibir tanto la idea de cooperación (como la satisfacción recíproca de necesidades que ya veía Hegel) como la de competencia y maximización de intereses privados (entendida, como se sabe, por todo el liberalismo económico moderno como principio normativo, en la medida en que la maximización de intereses individuales tendría como resultado un beneficio común) como elementos simultáneamente presentes en la esfera

de la economía de mercado[5]. Sin embargo, Honneth deja esa ambivalencia parcialmente de lado: aunque la idea del mercado como contexto ético, con un contenido por tanto normativo, es plausible, se ve obligado a describir los aspectos vinculados a la competencia y a la maximización de intereses individuales como «deformaciones» (*Deformationen*) y «desarrollos equivocados» (*Fehlentwicklungen*) (p. 411) de una idea original que sería necesariamente (en principio) cooperativa y solidaria.

No es, por tanto, sorprendente que *El derecho de la libertad* haya parecido a muchos lectores (como el propio Honneth admite, 2015, p. 12) una obra poco crítica, afirmativa de lo existente: si, por ejemplo, el mercado capitalista está simplemente «deformado», si su forma real es «otra», entonces no habría por qué intentar superarlo: bastaría con que regresara a lo que él «realmente» es. De hecho, este autor llega a afirmar —mencionando, por ejemplo, la «explotación» del trabajo (2011, p. 357)— que los «déficits estructurales» que aparecen en esa esfera serían «desafíos» provocados por la «promesa normativa» del mercado que se podrían superar «solo» en el interior de la misma economía de mercado existente (p. 357).

Si, por otro lado, el mercado moderno capitalista que Honneth analiza no está «deformado», si esta es su forma, la crítica interna de sus parámetros normativos solo podría llevar «más allá» de esos parámetros mismos, en la dirección de su profundización. La idea de «procesualidad», en cuyo marco aparece, en *El derecho de la libertad*, la crítica inmanente, implicaría considerar los «dos» aspectos detectados por la reconstrucción, cooperación y competencia, como parte de una misma realidad. Frente a esta realidad solo podría surgir una «nueva» forma desde una crítica a

[5] Honneth entiende la ambivalencia presente en el mercado como un problema de interpretación, que él denomina «el problema de Adam Smith»: el «debate sobre si la promesa de libertad de la economía de mercado moderna debe ser explicada con el concepto de sujetos individuales que se comportan estratégicamente o en la terminología de participantes de comunicación relacionados intersubjetivamente los unos con los otros» (2011, p. 319).

los parámetros individualistas del mercado, efectuada por sus propios participantes, a partir de parámetros normativos «internos» al mercado mismo, como la solidaridad —lo que mostraría, por ejemplo, el límite de la «cooperación» derivada de la idea de intercambio en la «competencia» de intereses que se impone en el mercado capitalista—. Esa interpretación estaría, además, de acuerdo con la concepción que presenta de esa esfera Hegel en la *Filosofía del derecho*: como esfera de la vida ética moderna, pero en tanto que momento de su «escisión» (W 7, p. 340).

Por otro lado, si la reconstrucción que Honneth ofrece de la sociedad moderna capitalista falla en cumplir con establecer y fundamentar el vínculo necesario entre reconstrucción y crítica, la crítica de la sociedad capitalista a la que un ideal renovado del socialismo como el que se propone en *La idea del socialismo* podría contribuir falla al no poder anclarse en una reconstrucción normativa de lo criticado. En primer lugar, *La idea del socialismo* no se propone reconstruir una forma de vida, sino simplemente una idea, la «idea fundamental» del socialismo (2015, p. 13). Honneth entiende el socialismo —a partir de los socialistas tempranos, sobre todo de Proudhon y de Marx (2015, p. 45)— como un movimiento de crítica inmanente de la sociedad capitalista que partiría de los ideales de la Revolución francesa de libertad, igualdad y fraternidad, con la intención fundamental de aproximar el primero al último de esos ideales (dejando de lado, para nuestra sorpresa, la igualdad, que estaría ya implícita en la idea de libertad) (p. 30). Para el autor, la idea fundamental de todo socialismo habría sido la concepción de «libertad social» y el objetivo de todo movimiento socialista la «sustitución (*Ersetzung*)» de una libertad individual por la libertad social (p. 89). Según Honneth, ello se encontraría de manera más o menos explícita en nociones como la de solidaridad, presente en la idea de Marx de una «asociación de productores libres» (p. 39).

La idea del socialismo se compone de cuatro partes: después de exponer a) la «idea originaria» del socialismo a la que ya nos hemos referido, b) Honneth indica los motivos por los cuales «la idea del socialismo»

parece haber «envejecido», motivos que se localizarían en los «defectos de nacimiento» del proyecto socialista, para en seguida c) pasar a revisarlos y d) llegar a la idea de un socialismo como «forma de vida democrática» realizada en las tres esferas de la libertad social que ya aparecían en *El derecho de la libertad*, interpretadas ahora prácticamente sin recurso a la noción de reconocimiento.

Los «defectos» del proyecto socialista advendrían, según Honneth, de su nacimiento en el «espíritu del industrialismo» del siglo XIX y serían fundamentalmente tres, a saber:

a) La comprensión de la idea de libertad en sentido puramente económico, con la idea de la superación de la sociedad capitalista a partir de la superación del mercado y la pérdida de vista de la importancia de la dimensión de la política, de la democracia y de los derechos individuales defendidos por el liberalismo (p. 57).

b) La suposición de que habría un sujeto colectivo con el interés claro de realizar esa superación —el proletariado (p. 65).

c) La suposición de la necesidad histórica de esa misma superación (p. 72).

Por otro lado, los «caminos» que Honneth propone para una renovación del proyecto socialista pasarían por la comprensión del socialismo como «experimentalismo histórico» (p. 85) y como «sociedad solidaria» (p. 90), en el sentido de una «forma de vida democrática» (p. 121). El «experimentalismo» consiste en que, al dejar de lado la presuposición del progreso como necesario y la interpretación del proletariado como sujeto histórico, habría que dejar a la autodeterminación democrática de la sociedad la decisión acerca de la forma más adecuada de control de la economía de mercado y la solución de los problemas que se presentaran —entendida la «forma más adecuada» como la «liberación de barreras de comunicación y de dependencias inhibidoras de la interacción» (p. 101) con el objetivo de realizar la libertad social en esta esfera—.

De hecho, este es el punto en el que la reconstrucción que Honneth propone de la «idea» del socialismo más se aproxima a una crítica inmanente: la autorregulación democrática de la sociedad con dirección hacia la ampliación de la libertad social. Además, el autor afirma la necesidad no solo de realizar la libertad social en la economía de mercado sino también de ampliarla hacia las otras dos esferas de acción o «reproducción social» (p. 137): la esfera de la constitución democrática de la voluntad, es decir, de la política, por un lado, y la esfera de relaciones interpersonales (p. 139), problema que no habría sido considerado por los movimientos socialistas. Según Honneth, de esa forma también esas esferas se volverían «sociales» (p. 140).

Las críticas que Honneth realiza a la idea de necesidad histórica y a la suposición del papel histórico del proletariado como sujeto colectivo son, sin ninguna duda, convincentes. Pero ya la descripción de la intención central de los movimientos y teorías socialistas como la intención de la «sustitución» de una libertad individual por una libertad social parece tener algo de arbitrario —como si los movimientos socialistas hubieran desarrollado sus ideales a partir de ideas caídas del cielo que se sustituyen unas a otras—. Y, si bien la interpretación de esos movimientos según la cual estos tendrían como objetivo profundizar los ideales de la Revolución francesa es también plausible, la exclusión de la idea de la igualdad de la lista de parámetros normativos que los habrían inspirado tiene algo de artificial: parece poco probable que una reconstrucción basada en la investigación de teorías y movimientos relacionados con esa idea no encontrara la crítica interna a la igualdad formal «burguesa» como parte de su ideario.

El problema aquí está en que la idea misma de «reconstrucción» de la «idea» de socialismo no podría sino partir de la reconstrucción de las ideas presentes en la autocomprensión de esa misma sociedad, y estas se tendrían que obtener necesariamente a través de una reconstrucción de sus prácticas sociales e instituciones. Es extraño que el mismo Honneth no llame la atención sobre el hecho de que la autodeterminación en la esfera de la economía de mercado y la expansión de la libertad social hacia

las otras dos esferas tendrían que partir de la reconstrucción e interpretación crítica de la sociedad por parte de los propios actores de la forma de vida moderna capitalista.

Hay, además, muchas otras afirmaciones en la obra que reflejan el carácter algo abstracto de la crítica a la sociedad capitalista que resultaría de la idea del socialismo honnethiana. Por ejemplo, la afirmación de que al «portador» (*Träger*) de la idea del socialismo, en el que la «conciencia de lo nuevo» se dejaría ver (p. 116), ya no habría que buscarlo en sujetos individuales o colectivos, sino en «conquistas institucionales, en cambios en la legislación y cambios de mentalidad» (p. 116), suena poco intuitiva y cabría la pregunta acerca del sentido en el que una institución podría verse como portadora de algo. A esa afirmación viene asociada, además, la de que, por otro lado, los «destinatarios (*Adressaten*)» de la idea del socialismo serían todos los «ciudadanos y ciudadanas» (p. 152). Por más que sea convincente afirmar que ya no hay mucho que esperar del proletariado (por lo menos del proletariado en el sentido «clásico» del siglo XIX), la mera idea de pensar en «destinatarios» que no tendrían, aparentemente, el carácter de «sujeto» (sino el de «objeto» de las conquistas y cambios descritos) parece muy poco compatible con una crítica que se concebía a sí misma como inmanente. Si hay un «destinatario», ¿quién sería el «emisor»? En lugar de un sujeto colectivo, ¿no derivaría de un intento de reconstrucción la revelación de múltiples situaciones en las que «el hombre se encuentra humillado, despreciado» y, por tanto, de potenciales sujetos históricos, unificados o no en torno a alguna idea? Se extraña aquí la idea de lucha o incluso la de «procesualidad». ¿No serían posibles «portadores» todos aquellos grupos de excluidos del sistema capitalista que manifiestan su descontento: desempleados, víctimas de la flexibilización laboral, pero también endeudados, minorías de género, étnicas, religiosas, culturales, cuya indignación explota hoy en fundamentalismos de todos los tipos —para no hablar de las masas de personas que abandonan sus países para buscar su suerte o su sobrevivencia en otras partes del mundo—? Me parece que una mayor atención al vínculo entre reconocimiento y

crítica llevaría necesariamente a la identificación de la humillación y desprecio sufrido por esos grupos como fuente de crítica inmanente de los parámetros de igualdad, libertad y fraternidad por los que la sociedad capitalista moderna occidental se orienta. Una crítica inmanente de la sociedad capitalista moderna en nombre de los principios de la Revolución francesa solo es convincente como crítica inmanente si se parte, otra vez, de una reconstrucción de la forma como tales principios se encuentran o no realizados en las instituciones sociales concretas y en la autocomprensión de los participantes en ellas. En el marco de una teoría del reconocimiento, sería de esperarse que en las relaciones mismas que conforman esta sociedad se expresara la (parcialmente) fallida realización de esos ideales. Sin ello, Horkheimer posiblemente vería aquí una disociación entre el conocimiento de las «categorías centrales» de la realidad y su condena.

2

Ahora bien, ¿qué tienen esos problemas de la obra reciente de Honneth que ver con Hegel o con un posible olvido suyo? Mi impresión es que mucho —para empezar porque, desde Hegel, esa disociación sería imposible—. La separación entre la reconstrucción y la crítica que se puede observar en *El derecho de la libertad* y *La idea del socialismo* deriva, en mi opinión, de la pérdida de vista tanto del sentido del concepto de vida ética en Hegel, como de la relación necesaria, ahora sobre todo a partir de la propuesta del joven Hegel, entre la cuestión de la racionalidad de la sociedad que se reconstruye y la crítica inmanente de esa racionalidad. Sin ella, una teoría de lo social que parta de las relaciones de reconocimiento características de esa sociedad corre el riesgo de volverse afirmativa y la crítica a sus parámetros normativos, abstracta.

Para aclararlo, es necesario traer otra vez a la memoria los presupuestos de la teoría del reconocimiento de Hegel. Lo haré aquí a partir de tres tesis:

a) ¿Qué significa reconocimiento? Como sabemos, el reconocimiento como «principio de la filosofía práctica» (Siep, 1979) de Hegel

tiene su lugar en los escritos de Jena, los mismos que ya Habermas había destacado en *Trabajo e interacción* como portadores de una «sistemática propia, después abandonada» (1968, p. 9) y en los que Honneth se había basado en *La lucha por el reconocimiento* (1992). Para una teoría del reconocimiento que parta de Hegel, «reconocimiento» significa, empero, mucho más que una relación intersubjetiva de importancia psicológica para la constitución de la individualidad, marcada por la valoración y la afirmación de necesidades, derechos o habilidades[6]. Esta noción corresponde en Hegel a una concepción de la vida ética que tiene sus raíces en una concepción relacional no solo de la vida ética, sino de la realidad como un todo, o de lo que Hegel llamaba «espíritu», si se consideran los aspectos de carácter intersubjetivo de dicha concepción de Hegel en una «teoría universal de la comunicación», como lo proponía Theunissen (1980, pp. 45 ss.).

El origen de esa concepción relacional del todo se puede encontrar en los primeros intentos de Hegel de lidiar con el problema de la escisión moderna[7]. A lo largo del desarrollo de su filosofía, se puede observar un movimiento que transita desde la convicción de la necesidad de la «superación» de esas escisiones hacia la percepción de la necesidad de, en cierta medida, simultáneamente conservarlas en una «superación-conservación» (*Aufhebung*). Si, frente a la armonía indiferenciada que el joven Hegel identificaba en sus primeros escritos con la vida en la *polis* griega, la escisión moderna aparecía

[6] Esto no significa que esa dimensión no esté también presente, ya que para Hegel no es posible hablar de una constitución de la individualidad (o del sujeto) que no implique su constitución en tanto que identidad concreta en un contexto ético. Se puede entender el aspecto valorativo de necesidades, derechos y habilidades de la noción de reconocimiento como parte de las expectativas normativas implicadas en la constitución de las identidades individuales por la relación de reconocimiento en las sociedades modernas.

[7] En lo que sigue, intento resumir en pocas líneas un desarrollo teórico complejo. Me limitaré a una indicación general de las referencias bibliográficas.

como el establecimiento del distanciamiento y la dominación —a los que habría que eliminar, recuperando la identidad del todo a través de una religión civil (W 1, pp. 9-238)—. Y, poco a poco, Hegel pasaría a entender dicha escisión como irreversible y, en cierta medida, en tanto que posibilidad de diferenciación y subjetivación, incluso deseable. A ello correspondería, por otro lado, un cambio en la concepción de aquello que podría superarla (conservándola): de un todo armónico, pero indiferenciado, hacia un todo estructurado en relaciones en las que se preservaría, en la identidad, también la diferencia. Hegel encontraría el modelo de esa forma relacional de unificación, ya en sus primeros años en Frankfurt, en el «amor» (W 1, pp. 244-250), —modelo que sería retomado con alteraciones en diferentes contextos, hasta llegar a la definición del §7 de la *Filosofía del derecho* citada por Honneth—: «El amado no nos es opuesto, él es uno con nuestra esencia; solo nos vemos a nosotros en él, y luego él ya no es nosotros otra vez —un milagro que no podemos comprender—» (W 1, p. 244). De la incorporación de ese concepto relacional de unificación resultaría, en sus últimos escritos de Frankfurt, un doble concepto del todo, descrito aquí como «vida», en el que se contrapondrían dos formas de unificación: la vida «indiferenciada» y la vida «para la reflexión», entendida como «unión-de-la-unión-y-la-no-unión» (*Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*) (W 1, pp. 419-427), inicialmente con una connotación negativa frente a la identidad. Más adelante, en sus primeros escritos de Jena, como en el llamado *Escrito de la diferencia* (W 2, pp. 9-140), encontramos la doble concepción de un «absoluto» indiferenciado y de un ámbito diferenciado de relaciones denominado el de la «reflexión», o de la «Identidad-de-la-identidad-y-no-identidad». Solo en la medida en que la relación entre esos dos ámbitos del todo (el indiferenciado y el relacional diferenciado) pasara a entenderse, ella misma, como relación de identidad y diferencia, establecida ya no (como en sus escritos

de Frankfurt) por la «religión» (W 1, p. 423) o por una «intuición transcendental» (W 2, p. 41), sino por la «autorreflexión» del todo ahora entendido como «espíritu», llegaríamos a la concepción del Hegel «maduro»: a la interpretación de la (auto)conciencia como el «otro de sí mismo» que recuperaría la idea de «identidad y no identidad» en la autorreflexión del «espíritu» (véase Henrich, 1982).

Así, lo que se entiende como relaciones de reconocimiento en el ámbito de la vida ética consiste en un aspecto fundamental de la concepción del todo que va más allá de lo ético y que se mantiene incluso en el Hegel «maduro»: aquel aspecto en el que identidad y no-identidad se manifiestan como resultado de una comprensión de la escisión moderna, no como fragmentación en átomos individuales, sino como establecimiento de «relaciones» de identidad y diferencia.

b) Sin embargo, en tanto que aspecto también de una concepción de la vida ética, la noción de reconocimiento tiene un carácter tanto descriptivo como normativo: «descriptivo», en la medida en que el todo de las relaciones sociales se concibe como necesariamente constituido por relaciones intersubjetivas y no por átomos individuales aislados —como las concepciones «atomísticas» presentes, por ejemplo, en las teorías del contrato social que Hegel critica en otro de sus primeros escritos de Jena, el llamado *Ensayo sobre el derecho natural* (W 2, pp. 434-530)—, y «normativo», en la medida en que en esas relaciones se expresan expectativas normativas recíprocas, cristalizadas en ellas. De ello derivan dos consecuencias:

- En primer lugar, el hecho de que la relación de reconocimiento no constituye una relación entre otras en el todo social (la que tendría que ver con la valoración de necesidades, derechos o habilidades), sino «la» relación intersubjetiva a partir de la cual el contexto ético se estructura: se entiende a la sociedad

no de manera atomística (como un conjunto de individuos primeramente aislados que, en un segundo momento, se relacionarían entre ellos), sino como contexto en el que cada individuo se define «únicamente» a través de las relaciones intersubjetivas que los constituyen e identifican como tal. Desde una concepción de carácter intersubjetivo (y no atomístico) de lo social, los individuos ya se encuentran por definición en relaciones e instituciones, y estas se entienden como relaciones de reconocimiento.

- La red de relaciones de reconocimiento de una determinada sociedad corresponde, además, más que a un conjunto de relaciones que podría ser descrita por alguna teoría sociológica, a una forma de vida que expresa un contenido normativo. Como forma de vida, toda estructura de relaciones de reconocimiento expresa una cierta racionalidad presente en las instituciones que derivan de esas mismas relaciones: la racionalidad presente, de diferentes maneras, en las instituciones en todas las sociedades humanas (véase Bubner, 1996, pp. 125 ss.). Así, cuando se habla de una relación de no-reconocimiento, de lo que se trata es de hacer la crítica interna a cierta relación que no realiza plenamente el reconocimiento que promete: el no-reconocimiento presente en el reconocimiento realmente existente, la irracionalidad presente en la racionalidad. Esa crítica interna solo se puede basar en los criterios normativos presentes ya en las mismas relaciones intersubjetivas que permiten y no permiten la constitución recíproca de identidades individuales (y lo que derive de ellas, como autonomía, libertad, autorrealización, etcétera). Ello es lo que posibilita lo que Honneth llamó la «procesualidad» de los criterios normativos expresados en las instituciones sociales y lo que los lleva a su ampliación, su crítica y su transformación.

c) Sin embargo, para que esa «procesualidad» se realice, es necesario que la concepción de las relaciones mantenga la no-identidad que permanece entre los «relata» de cada relación tan presente como la identidad que se establece a través de la relación misma. Y esa es la ventaja de las concepciones del joven Hegel frente a las del Hegel maduro: lo que hace los escritos centrales de Jena —sobre todo los llamados *Esbozos de Sistema I y III* (1986d y 1987)— especialmente interesantes es el hecho de que en ellos aparezca una concepción relacional del todo todavía no autorreflexiva, de forma que la «identidad de-la-identidad-y-la-no-identidad», al no cerrarse en una identificación autorreflexiva, se puede entender todavía al mismo tiempo como su «no-identidad» —es decir, como «identidad y no-identidad de-la-identidad-y-la-no-identidad»—. Ello significa, para la concepción de la vida ética, que no solo las relaciones intersubjetivas de reconocimiento entre «yo» y «tú» son simétricas sino también aquellas entre «yo» y «el nosotros» establecido entre «yo» y «tú» en las instituciones en común. Así, el reconocimiento de las instituciones por el «yo» incluye, necesariamente, no solo el reconocimiento contrario del «yo» por ellas sino también cierta distancia de ellas y, por tanto, la posibilidad de su «crítica». Y ello, como ha mostrado Ludwig Siep, se pierde en la concepción teleológica del espíritu del Hegel maduro» al generarse una asimetría entre el yo y las instituciones (1979, p. 278): en la autorreflexión del espíritu, la relación entre la no-identidad y la identidad, aunque preservada, ya se hará bajo el signo de la identidad, de la identificación autocognoscente del espíritu, como sujeto y sustancia de su propio conocimiento[8]. La concepción de espíritu de los *Esbozos de Jena*, por otro lado, corresponde a una

[8] En realidad, la asimetría ya aparece, como lo indica el mismo Siep, en los últimos escritos de Jena, como los *Esbozos de Sistema de Jena III* (1979, pp. 278 ss.). Por ello, sería más coherente ver en los *Esbozos de Sistema de Jena I*, pero no tanto en los *III*, la posibilidad de crítica de las instituciones. Esa asimetría es la causa de lo que Honneth

> comprensión de la vida ética que se puede entender como abierta a la crítica interna de sus propios parámetros normativos por sus propios parámetros normativos. La crítica inmanente —la cual la futura teoría crítica entendería como unidad de conocimiento y condena, reconstrucción y crítica— nace justamente aquí.

Ahora bien, no es difícil ver en lo que identificamos en nuestro análisis de Honneth como «disociación» entre reconstrucción y crítica cierta pérdida de vista tanto del significado de la noción hegeliana de vida ética como de las implicaciones de una concepción de vida ética que no mantuviera el carácter abierto que esta tenía en el joven Hegel. En primer lugar, queda claro que no es posible afirmar, a partir de Hegel, que un contexto ético deba proporcionar a todos los individuos «igualmente la *oportunidad* de participar en instituciones del reconocimiento» (Honneth, 2011, p. 115) o que sería posible para los individuos *abandonar* a las instituciones (2011, p. 115) o que «la idea» del socialismo sería la idea de que la libertad «se *volviera* social» (p. 140, las cursivas son mías), es decir, como libertad en una relación intersubjetiva de reconocimiento. Si los individuos ya se encuentran necesariamente en relaciones de reconocimiento, no hay ni cómo tener o no la opción o la «oportunidad» de participar en ellas, ni cómo «abandonarlas» y optar vivir fuera de ellas, ni tampoco cómo concebir la libertad sin pensarla, en primer lugar, en términos de relación.

Por otro lado, el riesgo de que una forma de vida interpretada como basada en relaciones intersubjetivas de reconocimiento se vuelva o bien una teoría afirmativa de la realidad o bien criticable solo externamente, existe siempre que no esté claro el carácter abierto a la crítica interna de esas relaciones. Dicho carácter abierto solo puede existir en una concepción que mantenga la no-identidad de lo reconocido tan presente como su identidad con lo recognoscente —sea aquel el otro yo individual o el todo

mismo identificaba en la *Filosofía del derecho* como «sobreinstitucionalización» de la vida ética en el Hegel maduro (2001, pp. 120 ss.).

del nosotros de las instituciones—. Tanto el análisis afirmativo del mercado como la simple idea de que se pueda hablar de una «idea» del socialismo, sin derivarla de parámetros normativos concretizados en relaciones sociales, provienen, me parece, de la pérdida de vista de que la irracionalidad de una forma de vida solo se puede desprender de su racionalidad, tal como esta aparece en relaciones intersubjetivas de reconocimiento, de una manera que se podría describir como dialéctica, en el mejor sentido.

El olvido de Hegel por parte de Honneth se revela, de esa manera, como un olvido de las raíces y presupuestos de su teoría del reconocimiento en la propia teoría crítica. La crítica inmanente a las categorías dominantes de una sociedad contiene en sí misma —al partir de los contextos en los que es posible identificar, en el sufrimiento del individuo, la no-realización de aquellos estados racionales de los que hablaba Horkheimer— una ambivalencia: la imposibilidad de separar la racionalidad realmente existente expresada en los parámetros normativos de una forma de vida de la irracionalidad implícita en aquello que esa forma de vida promete, pero no cumple. Como lo dijo el propio Honneth alguna vez, en los parámetros normativos de una sociedad existe una especie de «validez excedente» (*Geltungsüberhang*) o «excedente semántico» (*semantischer Überschuß*) (2004, p. 226), accesible solamente por la crítica inmanente de esos parámetros mismos, y ese excedente es lo que permite su crítica, reinterpretación y ampliación hacia nuevos aspectos no considerados anteriormente —lo que en *El derecho de la libertad* aparece como «procesualidad»—.

Así, más productivo para una interpretación de la sociedad moderna capitalista que no fuera afirmativa, por un lado, y para la reflexión acerca de lo que podría ser la «idea» del socialismo, por otro, sería un análisis que mantuviera, más claramente de lo que Honneth lo ha hecho, la tensión presente entre la racionalidad y la irracionalidad de la sociedad moderna capitalista —en tanto que, de un lado, moderna, y, de otro, capitalista—. La crítica inmanente de esta sociedad se tendría que anclar justamente en esa contradicción, no como identificación de «deformaciones», sino en la

identificación de la irracionalidad presente en su forma, como búsqueda de lo «más» racional en la racionalidad de lo existente, de «más» libertad, igualdad y fraternidad en las versiones de esos parámetros normativos que esta sociedad nos proporciona. Y todo ello no a través de una inspiración súbita de todos los ciudadanos y ciudadanas a partir de un ideal, sino, como creían el joven Hegel y el mismo Honneth, de la crítica inmanente y de la lucha social, en contra de todas aquellas relaciones en las que el hombre, en los términos de Marx, sea «un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciado» (1970, p. 110).

Bibliografía

Bubner, Rüdiger (1996). *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft?* Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1968). Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser «Philosophie des Geistes». En *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (pp. 9-47). Frankfurt: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986a). *Frühe Schriften*. En *Werke in zwanzig Bänden.* Edición completa de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Volumen 1. Frankfurt: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986b). *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* En *Werke in zwanzig Bänden*. Edición completa de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Volumen 7. Frankfurt: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986c). *Jenaer Schriften 1801-1807*. En *Werke in zwanzig Bänden*. Edición completa de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Volumen 2. Frankfurt: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986d). *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*. Hamburgo: Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987). *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburgo: Meiner.

Henrich, Dieter (1982). Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte von Schelling zu Hegel. En *Selbstverhältnisse* (pp. 142-172). Stuttgart: Reclam.

Honneth, Axel (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2001). *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam.

Honneth, Axel (2004). Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. En Barbara Merker, Georg Mohr y Michael Quante (eds.), *Subjektivität und Anerkennung* (pp. 213-227). Paderborn: Mentis.

Honneth, Axel (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlín: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2015). *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*. Berlín: Suhrkamp.

Horkheimer, Max (1988). Traditionelle und kritische Theorie. En *Gesammelte Schriften.* Volumen 4 (pp. 162-216). Frankfurt: Fischer.

Marx, Karl (1970). Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. *Anales franco-alemanes*, 101-116.

Marx, Karl (1988). *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. En Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*. Volumen 1 (pp. 378-391). Berlín: Dietz.

Siep, Ludwig (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Friburgo: Alber.

Theunissen, Michael (1980). *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt: Suhrkamp.

III

SOBRE LAS POLÍTICAS DE RECONOCIMIENTO

Trabajo doméstico, reconocimiento y la primacía de la igualdad

Mauro Basaure
Universidad Andrés Bello, Santiago

Una de los fenómenos más patentes en el que se expresa la desigualdad de género es en el carácter altamente feminizado del trabajo doméstico. En este artículo me concentro, en primer lugar, en mostrar cómo se comprende diferenciadamente dicho fenómeno desde la teoría del reconocimiento, tal y como la entiende Axel Honneth. Asumiendo la diferenciación de esferas del reconocimiento —la del amor o de la afectividad y el cuidado, la del derecho y, por último, la de la valoración social—, se presenta una investigación conceptual sobre los rendimientos que tal diferenciación puede tener para la tematización crítica del trabajo doméstico feminizado. Tales rendimientos tienen su origen en un análisis relativo a las relaciones o juegos de interacciones entre dichas esferas. Teniendo esto en mente, estudio, en primer lugar, la relación entre la esfera del derecho y aquella del amor; de la cual obtengo una serie de consecuencias, todas ellas referidas a la tematización crítica del carácter feminizado del trabajo doméstico (1). En segundo lugar, me concentro en el análisis de las relaciones de interacción entre la esfera del derecho y la de la valoración social. Con su ayuda tematizo críticamente la falta de valoración del trabajo doméstico respecto del trabajo remunerado y las implicancias de dicha falta. Con todo lo anterior, logro proponer un marco de análisis en que tanto la cuestión de la desvaloración del trabajo doméstico como de la justicia de género pueden ser analizadas en conjunto, aunque asumiendo que operan

de modo distinto al momento de comprender críticamente el fenómeno del trabajo doméstico feminizado desde el horizonte de la teoría del reconocimiento (2). En un tercer y último paso —el cual pretende ser un genuino aporte a la discusión—, intento brevemente analizar el modo de integración de los dos análisis anteriores, así como sus consecuencias práctico-políticas, cuestión que no resulta evidenciable en la literatura especializada en el tema (3).

1. El trabajo doméstico feminizado: entre la justicia y el vínculo afectivo

En primer lugar, observaré las relaciones o juegos de interacciones entre la esfera del derecho y la esfera del amor (1.1). De allí obtendré algunas consecuencias analíticas pertinentes al estudio empírico del trabajo doméstico feminizado (1.2).

1.1

El núcleo del análisis que debe emprenderse aquí supone ciertas aclaraciones respecto de la esfera del derecho y de la del amor.

a) La esfera del derecho se rige por el principio normativo de la igualdad de derechos. Los principios normativos tienen siempre un excedente de validez respecto de los modos en que ellos son interpretados e institucionalmente encarnados en un momento histórico dado. La esfera del derecho no se limita al sistema del derecho positivo, aunque su forma más específica de encarnación histórica sea dicho sistema. El principio normativo de la igualdad trasciende siempre la institucionalidad histórica específica y es precisamente dicha trascendencia la que le permite ser un referente de crítica a esa misma institucionalidad cuando ella puede ser concebida como una institucionalidad que parcialmente no respeta tal principio (Honneth, 2011). Más aún, él trasciende las propias formas en que dicho principio es interpretado en dicho

marco institucional, de modo que puede prestarse para generar nuevas interpretaciones que pueden encarnarse en nuevas formas institucionales. Ello vale para el propio sistema del derecho positivo, pero también para todo ámbito de interacción social en el que, para los sujetos involucrados, se haga pertinente la cuestión de la igualdad. Uno de esos ámbitos es aquel de la familia, cualquiera sea su forma. En el marco de mi estudio, tal principio igualitario refiere básicamente a la igualdad de género, de modo que aquel es violado ahí donde esta se ve prácticamente negada. Ejemplo de ello es que, como ocurre en nuestras sociedades, el trabajo doméstico se encuentra altamente «feminizado».

b) Por su parte, como su propio nombre lo indica, la esfera del amor se rige por el principio del amor y la afectividad. Su encarnación institucional más típica es la familia, entendida en sentido amplio (es decir, no puramente jurídico), aunque se extiende a las relaciones de amistad y, en general, a todas aquellas relaciones de proximidad. Nuevamente, el principio del amor trasciende sus formas históricas de encarnación institucional —en el caso más característico, al modo en que lo encarna la familia tal y como ella se encuentra configurada en un momento histórico específico—, y puede él mismo constituirse en un referente normativo para que los sujetos puedan criticar y poner en tensión el sentido en que dicho principio es interpretado. Con ello pueden generarse nuevas interpretaciones que pueden encarnarse en nuevas formas institucionales. El trabajo doméstico feminizado puede ser tematizado, desde la perspectiva de lo dicho, en términos de un amalgamiento históricamente dado entre una interpretación específica del principio del amor y una división intrafamiliar del trabajo, también específica, que es coherente con dicha interpretación y obtiene su justificación de ella. Según esta, la legitimidad de la feminización del trabajo doméstico provendría de la relegación de la mujer al mundo privado en tanto sostén del amor y el cuidado, con lo que se la ha excluido del mundo

público y de las experiencias de reconocimiento propias de él, no reemplazables por las que se pueden obtener en el mundo privado.

Las dos aclaraciones anteriores proporcionan los antecedentes necesarios para establecer las bases del análisis que aquí propongo, referido a la intersección entre la esfera del derecho y la del amor. Dicha intersección debe ser entendida aquí en términos del proceso mediante el cual el principio de la igualdad de género amplía crecientemente su validez hacia el contexto institucional de las relaciones familiares, con lo que genera un referente de evaluación de estas y hace que ahí donde ellas sean juzgadas como injustas se haga posible una crítica orientada a la disolución del núcleo de legitimidad de dichas relaciones. Todo ello sobre la base de un cuestionamiento al tipo de interpretación del principio del amor que es tomado como base justificativa de tales relaciones; cuestión que fuerza a una reinterpretación de dicho principio en un sentido más compatible con aquel de la justicia igualitaria.

Lo dicho hasta aquí supone la posibilidad de que el principio igualitario de justicia, de una parte, y el del amor, de la otra, sean de algún modo compatibles e integrables. En general, todos aquellos que separan tajantemente lo público y lo privado, la universalidad y la particularidad, lo moral de lo ético, lo formal de lo sustantivo, etcétera, tienden a poner en cuestión dicha posibilidad. En particular, los desarrollos teóricos de Luc Boltanski (1990) y Laurent Thévenot (2006), quienes desarrollan una sociología de los regímenes de acción e interacción, apuntan más bien a la idea de que, ahí donde tiene lugar el régimen de acción en justicia, en ese momento se interrumpen radicalmente los regímenes de acción en amor (Boltanski, 1990, 2012; Basaure, 2009a, 2009b, 2011a, 2011e, 2011f) o en familiaridad (Thévenot, 2006; Basaure, 2011e, 2012), según los conceptos que cada uno de ellos utiliza en sus modelos teóricos. Sobre la base de la filosofía de Kant (1990) y Hegel (W 7), Honneth (1995) ha dado un paso importante en concebir el cómo de dicha compatibilidad y posibilidad de síntesis.

Efectivamente, Honneth ha tratado la relación entre la esfera del derecho y la del amor en términos de los conceptos de familia presentes en la filosofía de Kant (1990), por un lado, y de Hegel (W 7), por otro. Entendiendo que dicha relación adquiere un carácter de oposición, Honneth se esfuerza por establecer una suerte de síntesis en la que las exigencias normativas de cada uno de esos conceptos se ponen en equilibrio sobre la base de una comprensión específica de cada uno de ellos. Es conocido que el concepto kantiano de familia refiere al principio del contrato y, con ello, a la esfera de la justicia en términos equivalentes a los de la justicia pública. Por su parte, Hegel afirma que la familia solo puede sobrevivir en tanto que vínculo afectivo privado, según el cual el cuidado mutuo y el amor son permanentemente renovados y movilizados.

Para Honneth (1995), ninguno de estos conceptos, en términos puros, resulta completamente adecuado, precisamente debido a que, pese a que cada uno de ellos tiene un contenido de verdad que el otro no posee, se encuentran en una contradicción que los anula mutuamente. «Contra Kant», Honneth dice que la familia no puede ser concebida simplemente como una institución regida bajo el principio de justicia público, pues ello a) no solo no da cuenta de la sustancia afectiva que caracteriza a la familia y, en consecuencia, dicho concepto adolece de un déficit sociológico; b) sino que, además, la realización práctica de tal definición —cuestión de la cual habrían indicios empíricos contundentes— tiende al socavamiento del vínculo afectivo que le es consustancial, de modo que dicho concepto formalista avala un proceso normativamente cuestionable. Ahora bien, junto a lo anterior, «con Kant», Honneth argumenta que la perspectiva de la justicia pública resulta, al mismo tiempo, ineludible para poder criticar justificadamente las desigualdades fácticas que se dan al interior de la familia, esto es, para abordarlas en términos de injusticias, de adscripciones de roles a géneros que pertenecen al orden de la mera facticidad y cuyos esfuerzos de legitimación no pueden sino adquirir la forma de una carcasa ideológica. Ello, como hemos señalado, resulta fundamental para la tematización crítica del trabajo doméstico feminizado y sus fuentes de legitimidad.

Asumiendo ambos aspectos, aquellos contrarios y aquellos a favor del concepto formal kantiano de familia, Honneth afirma que —si bien la familia no puede reducirse a una relación contractual— la exigencia de justicia implicada en dicha relación debe servir para forzar una diferenciación más justa de roles al interior de la familia.

Lo anterior ya muestra los términos en que Honneth aborda la perspectiva hegeliana sobre la familia, según la cual esta solo puede ser lo que es en tanto que una esfera de solidaridad basada en el cuidado y el amor. Como se vio en relación con Kant, Honneth entiende «con Hegel» que, efectivamente, la afectividad, el cuidado mutuo y el amor son la sustancia fundamental de la familia. Al mismo tiempo, sin embargo, Honneth es consciente de lo fácil que es usar esta noción ético-sustantiva para una defensa conservadora y nostálgica de la familia, según la cual la mujer queda reducida exclusivamente a lo privado y a la figura del amor y el cuidado y, con ello, excluida de las experiencias de reconocimiento en el ámbito público. Su pregunta es, por tanto, si esta definición ético-sustantiva de la familia conduce necesariamente a dicha implicancias conservadoras, nostálgicas e incompatibles con el principio igualitario de la justicia. De cara a esta cuestión, su interpretación de Hegel lo conduce a afirmar que el vínculo afectivo debe ser suspendido para permitir, de algún modo, una evaluación desde el punto de vista del principio igualitario; todo ello, nuevamente, sin que eso signifique la disolución del lazo afectivo y la sustancia emocional que Honneth, siguiendo a Hegel, concibe como el núcleo definitorio de la relación familiar.

Dados los términos anteriores, Honneth (1995) plantea que el desafío en este ámbito está dado por la posibilidad traducir las exigencias normativas contemporáneas de justicia igualitaria en el horizonte de los vínculos afectivos consustanciales a la familia. La cuestión es cómo compatibilizar dichas exigencias con tales lazos, de manera que estos, de un lado, no permitan amparar desigualdades e injusticias entre sus miembros, pero tampoco, del otro, sean concebidos por ellos en términos de relaciones formales de intercambio propias del ámbito público. Con ello, Honneth se

aleja de los discursos de incompatibilidad y mutua oposición entre amor y justicia, y también de preguntas del tipo «¿cuánta justicia pueden soportar las relaciones afectivas?», como si estas debiesen ser concebidas como presionadas desde un normatividad exterior, ajena e incompatible, frente a la cual, sin embargo, ellas tienen una cierta resiliencia. La perspectiva sintética de Honneth refiere más bien a la posibilidad de que estas pueden reestructurarse en términos igualitarios sin dejar de ser tales y, más aún, reforzándose en tanto relaciones afectivas paritarias.

1.2

Los argumentos de Honneth reconstruidos arriba están también presentes en su reciente obra, *Das Recht der Freiheit*. En ella, él intenta ver cómo aquello que había entendido como posibilidad conceptual —a saber, retraducir el principio normativo de justicia igualitaria en los vínculos afectivos consustanciales a la familia— puede ser identificado como un proceso real que él —con la ayuda de Hegel y Talcott Parsons— entiende como parte fundamental del aprendizaje moral de las sociedades modernas (2011). Se trata de un proceso de democratización de las relaciones intrafamiliares que puja por abrirse camino en medio de relaciones que aún amparan injusticias sobre la base de una interpretación sesgada y anquilosada de la idea de amor y cuidado y de la autoridad de la tradición. Según Honneth (2011), tal proceso se vería forzado precisamente por la ampliación de validez del horizonte normativo igualitario hacia dichas relaciones; es decir, por la creciente exigencia de justificación razonada y de negociación a la que se ven sometidas las relaciones familiares tradicionales, no solo entre los miembros de la pareja sino también entre ellos y los hijos.

Lo anterior se expresa fundamentalmente en la exigencia y realización paulatina de una reconfiguración de la división de roles, la que, al tratarse de un proceso en marcha, como bien cabe pensarlo, está aún lejos de estabilizarse. Respecto a la cuestión de la división de los roles, dicho proceso implica la transformación paulatina tanto de la figura del hombre autoridad a la del hombre comprometido en las labores domésticas y, dado el caso,

de crianza, como de la figura de la madre amor y cuidado a la de madre trabajadora. Para el hombre, ello significa el ingreso, por paulatino y poco efectivo que sea, a un ámbito de acción que no goza de reconocimiento público, aunque sí —potencialmente— de reconocimiento privado, esto es, circunscrito a quienes lo rodean. Para la mujer, por su parte, ello ha significado entrar a una esfera de reconocimiento público, la esfera de la valoración social producto del trabajo no doméstico.

Sin duda, este juego de entradas y salidas no es ajeno a problemas y conflictos, tanto en el nivel personal como en las relaciones en procesos de reestructuración. En el ámbito personal, las dificultades residen en la integración de nuevos roles y en la transformación de las identidades. Dado el grado de desvaloración en nuestras sociedades del trabajo doméstico en tanto que actividad, el hombre debe contar, entre otras cosas, con una pérdida de estatus. La mujer, por su parte, debe desarrollar armas para luchar por la valoración social en un mundo laboral configurado masculinamente. Robert Merton (1957) ha estudiado bien los conflictos de roles que se producen en estas situaciones, sobre todo aquellas en que la mujer debe compatibilizar su nuevo rol en la sociedad con aquel que le era clásico. Mucho se podría decir en este nivel de la relación entre roles y personalidad. Lo central aquí, sin embargo, se vincula a los conflictos que genera este juego de entradas y salidas; conflictos que no eran tales ahí donde la relación entre género y trabajo se estructuraba clásicamente:

a) Con la entrada del hombre en el ámbito privado de las tareas domésticas y la salida de la mujer al ámbito público del trabajo contractual se genera, sin duda, «una arena de conflicto en el ámbito privado». Es una cuestión empírica saber cuáles son los tipos de conflicto que se generan, así como el grado y las consecuencias de ellos; aunque, más interesante aún, cuáles son sus fuentes explicativas. Al respecto, es fundamental mantener un análisis al mismo tiempo integrado y parcializado en relación con las variables. También resulta clave captar la dinámica de la interacción en un tramo de tiempo suficientemente amplio como para dar cuenta de

cómo termina por sedimentarse la división del trabajo doméstico en la pareja.

b) Con la salida de la mujer al ámbito público del trabajo contractual se ha generado, desde hace ya tiempo, «una arena de conflicto en el ámbito público». Una serie de discriminaciones en contra de la mujer en el ámbito laboral, expresadas fundamentalmente tanto en el acceso a cargos como en el nivel de los salarios, ha sido investigada y puesta al descubierto durante las últimas décadas.

A diferencia de lo que ocurre en el ámbito privado, esta arena de conflicto se constituye en un ámbito de injerencia más directa por parte del sistema jurídico. Efectivamente, el tipo de relación e interacción entre la esfera de la valoración social y la esfera del derecho es bien distinto de aquel que tiene lugar entre esta última y la esfera del amor. Respecto de la primera esfera —como lo han mostrado algunos casos en que luchas de mujeres por la igualdad salarial, sobre todo en reparticiones específicas del Estado, han logrado obtener un pronunciamiento judicial a su favor—, el sistema de derechos puede tener una injerencia correctiva sobre las formas injustas y sexistas de retribución monetaria en la esfera de la cooperación social. A diferencia de ello, las injusticias en el ámbito de la división del trabajo doméstico —su carácter altamente feminizado— no son objeto del sistema jurídico, aunque el principio igualitario que lo anima y su trascendencia normativa, como hemos visto, hayan tenido una paulatina pero profunda influencia sobre la tematización crítica de dichas injusticias. El sistema jurídico puede, a lo más, considerar estas injusticias como antecedente para intervenir en las regulaciones de jornada, beneficios y otras normativas orientadas a corregir las limitaciones que el trabajo doméstico feminizado le impone a la mujer a la hora de competir en el mercado laboral.

En lo dicho hasta aquí, hemos abordado la cuestión del trabajo doméstico feminizado básicamente desde el punto de vista de la tematización crítica de su carácter feminizado. Nos hemos referido

al modo en que el excedente de validez del principio de la igualdad de los ciudadanos fuerza un proceso de «desgenerización» del trabajo doméstico, esto es, una repartición más justa de las labores domésticas, cuestión que encarna en este ámbito específico la idea de justicia. Al decir esto, lo he hecho asumiendo al menos dos cuestiones: una que se asocia al carácter privado que es consustancial al trabajo doméstico y otra que se vincula más a la desvaloración que es propia de nuestro horizonte cultural:

a) Un trabajo doméstico feminizado es injusto, pues el hecho de que por fuerza tenga lugar en el ámbito privado implica la imposibilidad relativa para las mujeres de participar en esferas públicas y obtener de ellas reconocimiento, cuestión que, como señala la teoría del reconocimiento, resulta fundamental para alcanzar una relación positiva con uno mismo. Adicionalmente, si la mujer participa en esa esfera pública, pero permanece en relaciones de trabajo doméstico feminizado, ella lo hace de modo autodestructivo, como lo han mostrado ampliamente las investigaciones sobre la doble jornada laboral de la mujer y sus consecuencias.

b) El discurso conservador insiste en que las labores de cuidado y preocupación por los otros, así como el mantenimiento de la vida cotidiana, pueden ser fuente suficiente de reconocimiento para la persona y, por tanto, de autorrealización personal. Dos cuestiones cabe alegar al respecto: para el entendimiento ordinario, ello resulta contraintuitivo, como también lo ha mostrado la investigación social. Conceptualmente, por su parte, la teoría del reconocimiento muestra que una personalidad lograda es posible solo en la medida en que los individuos participen de las fuentes sociales fundamentales del reconocimiento, en sus tres modos históricamente dados. Además de lo anterior, en el marco de nuestro horizonte cultural, el trabajo doméstico es valorizado negativamente como actividad humana, de modo que malamente puede ser una fuente amplia y plural de autorrealización personal; es decir, una fuente de experiencias de autoafirmación más allá de aquellas

retribuciones afectivas y emocionales que el trabajo doméstico pueda traer consigo. Esto nos conduce a la cuestión del trabajo doméstico propiamente tal y a su tematización desde la teoría del reconocimiento.

2. El trabajo doméstico feminizado: entre justicia y valoración social

La diferenciación de esferas del reconocimiento, el derecho y la valoración social se reconstruye sociohistóricamente en términos de la diferenciación de dos órdenes de justicia: el de los derechos universales y el del logro y el mérito (Honneth, 2004), todo ello a partir del principio del honor. Es una cuestión bien establecida por Max Weber (2002) que la desarticulación del principio del honor, en tanto que base instituyente de la sociedad estamental, se realiza bajo la imposición de un principio igualitario antiaristocrático, diferenciado en dos configuraciones: mientras que el proceso de democratización impondrá la noción igualitario-universalista de sujeto de derechos y deberes frente a aquella del privilegio de grupos estamentales, paralelamente, un proceso de «meritocratización» impondrá la noción de valoración social adquirida de acuerdo con logros —expresada en la figura del ciudadano que trabaja— frente a aquella adscrita a rangos estamentales o de cualquier otro tipo.

La democratización y la meritocratización constituyen dos tipos de vínculos, uno de orden político y otro en el marco de la cooperación social. Desde el punto de vista de la teoría del reconocimiento, ambos tienen igual relevancia en los procesos de construcción de una subjetividad autónoma. Visto así, el desempleo —cuya implicancia es que un gran número de personas queda excluido de la participación en dicha cooperación y, con ello, de tener la experiencia de reconocimiento— resulta, en su carácter negativo, equivalente a la desposesión de derechos. La diferenciación entre valoración social y derechos permite ver que, por ejemplo, los derechos sociales, así como todo apoyo subsidiario del Estado a los más débiles,

no puede suplir la falta de experiencia de reconocimiento en el ámbito de la cooperación social, pues precisamente ser objeto de derechos sociales —si bien puede ser fuente de reconocimiento en el ámbito de la igualdad jurídica y, con ello, del autorrespeto— no es fuente de autovaloración personal.

Para Hegel (W 7), en las sociedades modernas ya no es la política, sino el trabajo la fuente de prestigio y reconocimiento social más importante y clave que puede experimentar el sujeto. En la opinión ordinaria, ello se expresa en el generalizado juicio hacia los políticos como parásitos de la población trabajadora. Siguiendo la perspectiva de Hegel y en función de lo dicho respecto de esfera de la valoración social, es clara la relevancia que, para la teoría del reconocimiento, tiene la noción de trabajo. Sin duda, Honneth no pretende caer por detrás del Habermas de *Trabajo e interacción* (1968) y rescatar acríticamente la tradición marxista y su valoración del trabajo como el concepto clave del desarrollo histórico.

La teoría del reconocimiento ve en el trabajo la fuente de una experiencia moral básica para los sujetos, pues, como hemos dicho, la identidad personal depende de la valoración social que en nuestras sociedades, como dice Hegel, es producto del trabajo. Sobre la base de esta perspectiva, Honneth —al mismo tiempo que valora la apertura operada por Habermas respecto de la noción de trabajo, considerando sus precondiciones comunicativas— critica la reducción que Habermas —en su modelo de la teoría de la acción comunicativa— realiza del trabajo a mera instrumentalidad (1981). El carácter legítimo de las demandas nacidas de dicha experiencia depende, sin embargo, de que el principio del mérito posea efectivamente un carácter normativo moralmente justificable. Dicho principio ha sido usado en estos términos en las luchas obreras y también feministas, pero no cabe duda, también, de que ha tenido un uso funcional e ideológico, ya sea como legitimación del orden distributivo existente en términos de justicia, ya sea como manipulación funcional con el fin de obtener rendimientos productivos si usamos la retórica del reconocimiento de méritos. De ahí es que uno de los campos de discusión

más relevantes de la teoría del reconocimiento gire en torno a la defensa del principio del mérito en tanto que principio normativo legítimo (Honneth 1992, 2003b, 2003a, 2009).

La cuestión teórico-social señalada arriba puede abordarse del siguiente modo desde la perspectiva de la teoría de las luchas por el reconocimiento (Basaure, 2010, 2011c): un concepto de trabajo entendido en términos de sociología moral permite abordar las luchas y demandas en el ámbito de la cooperación social desde el punto de vista de su justificación y, con ello, desde el de una sociología política (2011e, 2011g). Ello no solo significa la posibilidad del análisis de los contextos pertinentes de justificación, sino además del carácter moralmente justificado de ciertas demandas, incluso ahí donde estas no aparecen como tales desde el punto de vista del horizonte cultural de nuestras sociedades. Efectivamente, decir que no toda existencia o demanda de reconocimiento es justificada puede tener aquí al menos dos sentidos: según un primer caso, se puede decir que una demanda no es pertinente a un contexto de reconocimiento y justificación específico, como, por ejemplo, la exigencia de ser querido o amado, más allá de las relaciones afectivas, de pareja, familiares o de amistad.

Más relevante aquí es aquel caso que tiene lugar al interior de una esfera donde una determinada demanda que, de una parte, puede no resultar justificada desde el punto de vista de la amplitud ética en la que se encarna, en un momento histórico dado, el principio del rendimiento o del mérito, puede, de otra parte, ser considerada como justificada si, como lo hace la teoría del reconocimiento, se apela a la trascendencia de validez de dicho principio respecto de los contextos institucionales y culturales específicos; si se apela al excedente de validez de tales principios (Honneth, 2011). En este punto hay que señalar, respecto de la esfera de la valoración social, algo ya dicho en relación tanto con la esfera de la justicia como con la del amor. El principio normativo de la valoración social de acuerdo con el mérito y los logros personales trasciende siempre la institucionalidad histórica específica y es precisamente dicha trascendencia la que le permite ser un referente de evaluación crítica a esa misma institucionalidad cuando es posible señalar

que esta encarna solo parcial o limitadamente dicho principio y excluye otras formas en que este podría institucionalizarse. El concepto social normativo asociado a este principio es el de la cooperación social, que incluye todas aquellas actividades que contribuyen a la reproducción de la sociedad y la realización de metas colectivas. Frente a la amplitud de este concepto, la comprensión del trabajo como las actividades remuneradas realizadas en el mercado de trabajo muestra de modo patente su carácter parcial y reductivo.

Con la meritocratización de la sociedad, las exigencias de redistribución material son entendidas como justificadas, o no, en gran parte, dependiendo de la evaluación colectiva que tenga la contribución para la vida social de la actividad en cuestión. Dicha evaluación no depende de criterios objetivos, es decir, referidos a la actividad en sí, sino de la valoración culturalmente dada de dicha actividad. Existen definiciones culturales de las jerarquías de valor no solo de las actividades humanas sino también de los grupos y personas. Los patrones culturales evaluativos —o dispositivos culturales, como los llama Honneth (1984a, 2003b, 2009)— no solo condicionan las reparticiones de estatus, sino que también definen lo que puede llamarse una distribución justa. En este tipo de contexto argumentativo tiene lugar la conocida discusión sobre redistribución y reconocimiento que tuvo lugar hace algunos años entre Fraser y Honneth.

En dicho debate, el autor defiende dos tesis: a) reconocimiento y redistribución no son separables de modo estanco —alega Honneth contra Fraser (2003) y Taylor (1992), como si se tratase de cuestiones materiales frente a cuestiones identitarias—, sino que representan dos momentos de un mismo fenómeno, en el que b) la cuestión del reconocimiento resulta jerárquicamente prioritaria (Honneth, 2003b, 2009; Basaure 2011b). Para Honneth, la cuestión del reconocimiento es una especie de «última instancia». De él se derivan los modos de distribución y las posibilidades de una mayor justicia distributiva. En este sentido, la perspectiva de Honneth es estructuralmente comparable a la de Marx: en ambos casos,

la cuestión de la distribución desigual depende de relaciones sociales previas —de producción en Marx, de reconocimiento en Honneth—. Lo que debe estar en el centro del análisis social no es la distribución de bienes materiales, sino el cómo de la justificación de la valoración social.

De acuerdo con esta perspectiva, una mayor justicia distributiva, para ser duradera y radical, debe ser alcanzada por la vía indirecta de una deslegitimación de los patrones dominantes o hegemónicos que determinan el mérito y qué es considerado trabajo en el marco de la cooperación social. Por ello, para Honneth, las luchas fundamentales tienen un carácter simbólico. Se trata de aquellas luchas acerca de la legitimidad de los dispositivos socioculturales que reparten y condicionan las valoraciones en la sociedad. Este es un caso especial de luchas por el reconocimiento contra el poder normativo de ciertos esquemas culturales de evaluación considerados restrictivos y a favor de su ampliación o transformación. Son luchas que se dan al interior de un marco normativo, de modo que no es posible ver aquí una dicotomía entre conflicto y normatividad, como lo hizo, en gran medida, la sociología del conflicto antiparsoniana.

En relación con el trabajo doméstico, tales luchas refieren a la superación de la asimetría entre lo que puede ser considerado la relevancia verdadera de la contribución de dicho trabajo y su baja valoración social. La teoría del reconocimiento muestra que las experiencias positivas de reconocimiento en la esfera del amor son fundamentales para el desarrollo de personas capaces de autoconfianza. Solo este dato no muestra la relevancia que, para el buen desarrollo de la sociedad, tienen las labores cotidianas relacionadas con la crianza, el cuidado y la protección de los niños. Además de ello, el trabajo doméstico es una precondición necesaria de las posibilidades del buen desempeño del trabajo contractual público para quien, como es el caso de la mayoría de los hombres trabajadores, solo se ocupan de este último. Para las mujeres trabajadoras, en cambio, el trabajo doméstico —bajo el régimen de división tradicional del trabajo hogareño— resulta más bien una desventaja y una carga adicional.

En todo caso, el punto aquí es la cuestión de la relevancia fundamental de una actividad que, pese a ello, sin embargo, no es fuente de valoración y prestigio social.

En las sociedades modernas, en las que las actividades productivas se han separado del ámbito de lo doméstico, las primeras refieren a la esfera pública y el segundo se vincula a la esfera de lo privado. Público significa aquí lo que no es del orden de lo hogareño, es decir, incluye al mercado y al aparato público estatal, aunque no únicamente a ellos. La esfera privada a la que refiere el trabajo doméstico no es, por cierto, aquella de lo privado mercantil, sino la de la cercanía, de la intimidad, de lo familiar y de su reproducción por medio del cuidado y el afecto. Esta diferencia específica entre privado y público es, por obvia que parezca, analíticamente relevante. Ella enmarca la asimetría de valoración entre el trabajo doméstico y el trabajo remunerado: es, en todo caso, una cuestión tradicional, es decir, no propia de nuestras sociedades, que el trabajo doméstico sea despreciado.

Primero, en las sociedades clásicas, ese desprecio estaba en función del aprecio o valoración de la esfera público-política. Luego, en las sociedades modernas, este lugar lo asume la esfera público-laboral. En ambos casos es lo público, sea político o laboral, lo que se impone como jerárquicamente superior a lo privado propio del trabajo doméstico. El propio Marx expresa el dispositivo sociocultural de las sociedades modernas, según el cual queda invisibilizada la relevancia de aquel trabajo no industrial capitalista para la reproducción de la sociedad.

Las dos fuentes de asimetrías aquí tratadas —aquella referida al trabajo doméstico mismo respecto del remunerado público y aquella relativa a los géneros— son objeto, como hemos visto, de juicios evaluativos críticos posibles de fundamentar en dos esferas distintas: la primera de ellas, desde el principio meritocrático que anima la esfera de la valoración social y la segunda, desde el principio igualitario en que se funda la esfera del derecho. Las configuraciones institucionales específicas en que dichos principios se han encarnado en el marco de procesos de diferenciación social así como en los propios contextos socioculturales de las sociedades

modernas pueden ser puestas en cuestión con la ayuda de estos principios que les son inmanentes. De este modo, se pueden diferenciar dos tipos de cuestionamientos al trabajo doméstico, tal y como él se encuentra mayoritariamente configurado en nuestras sociedades: a) desde el principio de la valoración social es posible cuestionar que al trabajo doméstico no se lo entienda como contribución social, sino como mera contribución privada; b) desde el punto de vista del principio igualitario, se cuestiona la configuración androcéntrica del conjunto de determinaciones alrededor de la relación en torno al trabajo doméstico y el trabajo público.

El punto de vista que se asume en este apartado es aquel referido al trabajo doméstico como tal, a su valoración y estatus. La cuestión aquí es, por tanto, cuál de estas dos críticas puede ser considerada como base explicativa fundamental de la condición desvalorada del trabajo doméstico en nuestras sociedades. La pregunta es si la base explicativa de la desvalorización de este es producto a) de la comprensión del trabajo en general o b) del androcentrismo. Es difícil no ver que ambas fuentes tienen relevancia explicativa. El prejuicio industrialista y capitalista del trabajo arruina toda posibilidad de una mayor valoración del trabajo doméstico o incluso del trabajo ciudadano o comunitario. Asimismo, por otro lado, el trabajo doméstico es relegado a los niveles más bajos de valoración gracias a la identificación de la actividad económico-productiva con las actividades del varón burgués económicamente independiente.

Parece ser efectivamente necesario mantener abierta la diferencia entre las fuentes explicativas del prejuicio industrialista y del androcentrismo cuando se trata de la comprensión de la desvaloración del trabajo doméstico. La investigación feminista ha documentado ampliamente cómo ciertas actividades que habían sido ejercidas por hombres perdieron paulatinamente el carácter de fuentes de prestigio en la misma medida en que fueron siendo ejercidas por mujeres (Mora & Valenzuela, 2009). Si extrapolamos este tema, sería pensable que, en la medida en que, siguiendo la exigencia igualitaria, más hombres se incorporen a las labores del hogar, mayor valor adquirirá el trabajo doméstico, hasta el punto de equipararse

con el trabajo público. Ello, sin embargo, resulta contraintuitivo. Todo indica que la desvaloración del trabajo doméstico persistiría con independencia de si la división de roles en él se hiciese más justa o, incluso, de si se generizase en un sentido opuesto al actual (se masculinizase). Siguiendo los resultados de la mencionada investigación feminista, cabe hipotetizar que se produciría un incremento de la valoración del trabajo doméstico, pero no uno que signifique el cambio en la asimetría tradicional entre trabajo doméstico y trabajo público. No parece aventurado decir incluso que, más allá de los grados mayores o menores de (des)valoración del trabajo doméstico, la asimetría que este guarda respecto del trabajo público resulta insalvable. Ello por la propia naturaleza repetitiva, puramente reproductiva y tediosa del trabajo doméstico. Reconocer este punto, sin embargo, no tiene que significar la banalización de la lucha por mejorar la valoración social de dicho trabajo, debido a los argumentos que hemos expuesto arriba.

Siendo así, parece resultar necesario mantener la crítica de la desvaloración del trabajo doméstico en dos niveles, es decir, contra los dos prejuicios aquí implicados: el industrialista y el androcéntrico. De este modo, es deseable que las luchas simbólicas tengan en este punto un doble carácter desnaturalizante o de deconstrucción social. Por un lado, a favor del reconocimiento del valor social del trabajo doméstico y, por otro, contra la legitimidad ideológica del vínculo entre trabajo doméstico y género femenino. Sin duda, no se trata de anular las diferencias entre, por ejemplo, trabajo productivo y reproductivo o entre el vínculo parental entre madre e hijo y padre e hijo, sino de eliminar la objetualización naturalizada de ellas como fundamentación y justificación de asimetrías de valoración.

3. La prioridad de la igualdad de género

El fenómeno del trabajo doméstico feminizado ha sido analizado arriba, en primer lugar, en el marco de la relación entre la esfera del derecho y aquella del amor. La reconstrucción ahí realizada conduce a evidenciar

que el principio igualitario, propio de la esfera del derecho, extiende su validez hacia las relaciones intrafamiliares, las cuales en principio son gobernadas por el principio del amor y el afecto, con lo que propulsa una tendencia hacia procesos de transformación en dirección a relaciones más igualitarias entre géneros. Como ha quedado bien demostrado, la cuestión de la igualdad, salvo cuando se trata de cuestiones criminales, como por ejemplo la violencia intrafamiliar, no puede expresarse jurídicamente en el marco de las relaciones intrafamiliares. Hasta el propio Foucault, en sus estudios sobre los mecanismos del poder disciplinario, reconoció el límite de estos frente al poder soberano, expresado modernamente en la familia (Basaure, 2011d). El principio de igualdad se expresa directamente *qua* principio en tanto marco de referencia que, en la medida en que lentamente se impone, tiende a erosionar la legitimidad y las justificaciones de las formas tradicionales de división del trabajo en la pareja.

Esta dinámica de igualación y erosión de patrones tradicionales de justificación de la desigualdad de género en la vida privada, sin duda, puede ser evidenciada empíricamente. Es innegable lo que Honneth (2011) identifica como un proceso en curso de democratización de la vida familiar. Eso no significa, sin embargo, que, en lo real y concreto, tal democratización tenga verdaderamente lugar. Significa, como lo muestran varios estudios, que incluso ahí donde ambas partes de la pareja dan validez al principio de igualdad en las relaciones de género, igualmente la mujer, sobre todo después del primer hijo, asume en gran medida las labores domésticas. Los principios normativos, dicho de otro modo, no condicionan de modo directo a las prácticas. Estas dependen más bien de procesos dinámicos y condiciones estructurales más complejas que el mero hecho de seguir la regla. La facticidad tiende a imponerse sobre la validez.

En todo caso, el potencial de crítica y de erosión de las viejas estructuras que tiene la interpenetración de la igualdad en el ámbito de las relaciones intrafamiliares sigue siendo fundamental. Efectivamente, más allá de las trabas prácticas y de los propios conflictos que genera, esa interpenetración

apunta en la dirección de una división más justa del trabajo doméstico entre géneros; a una socialización del trabajo doméstico. Desde este punto de vista, aquello que puede identificarse como un horizonte de emancipación concreto es que las mujeres accedan al mercado de trabajo fuera del hogar (ámbito público en el que el principio de igualdad expresado en forma jurídica sí tiene posibilidad de intervención) y que el trabajo doméstico sea verdaderamente socializado.

Como puede verse, todo lo dicho es muy distinto al tema de la valoración del trabajo doméstico. La dinámica igualadora es independiente de la cuestión de la valoración de este. Esa dinámica no tiene un vínculo sistemático con dicha valoración. El trabajo doméstico puede ser un mero mal necesario; aquello que debe ser socializado precisamente porque es un trabajo que nadie quiere hacer, que no tiene valor, que no es fuente de reconocimiento, etcétera. Evidentemente, ello no significa que no tenga en absoluto valor, pues para ciertas personas y grupos sí lo tiene. Significa solo que, desde un punto de vista sistemático, cabe repetirlo, la cuestión de la socialización del trabajo doméstico, impulsada por el principio igualitario, es analíticamente separable de la cuestión de la valoración del trabajo doméstico, pues no la supone.

Siguiendo lo anterior, una última cuestión que se evidencia al analizar el trabajo doméstico feminizado desde la relación entre la esfera del derecho y aquella del amor es que los procesos de racionalización o aprendizaje normativo dependen del poder dinamizador de la lógica de la igualdad, y que el principio del amor es, por así decirlo, externamente dinamizado por esa lógica; es decir, no tiene una dinámica de desarrollo normativo que le sea propia. Según ello, el principio público de la igualad se muestra como aquel que posee la primacía, al menos si se lo evalúa desde el punto de vista de los procesos de racionalización social normativamente orientada.

Otra es la mirada sobre la cuestión del trabajo doméstico feminizado si se lo analiza en el marco de la relación entre la esfera del derecho y aquella de la valoración social. La mirada se yergue ahí sobre la valoración del

trabajo doméstico. Las cosas se plantean en términos de una especie de justicia entre cosas. Reconocer cosas o formas de práctica: ya no se trata de la justicia de género, sino de la justicia de la valoración entre tipos de trabajo. En principio, el género, analíticamente hablando, no tiene en este contexto ningún significado sistemático. La pregunta es, más bien, por qué la asimetría entre el trabajo remunerado y el trabajo doméstico; por qué este último no es siquiera considerado trabajo. Según Honneth, existiría un prejuicio patriarcal industrialista en la base causal de esta falta de reconocimiento del trabajo doméstico. Antes, por tanto, de la cuestión de una distribución justa, está el reconocimiento de esta forma de trabajo. Esta perspectiva es la más propia del marco conceptual de la teoría del reconocimiento de Honneth. Hay, sin duda, varias razones, muchas de ellas esgrimidas por parte importante del movimiento feminista, para decir que es una cuestión de justicia reconocer al trabajo doméstico.

Considerado un mal o no, no cabe duda de que es completamente necesario para la reproducción de nuestra forma de vida y también un presupuesto del propio proceso productivo. La consecuencia normativa de esta justicia entre cosas es que el trabajo doméstico debería ser reconocido. En concreto, esto significa que debería ser remunerado y que los propios movimientos feministas no deberían caer en el error de despreciarlo. Tal como puede regularse jurídicamente la igualdad de sueldos entre géneros en el mercado laboral, podría, en principio, regularse la remuneración del trabajo doméstico. Más allá de las enormes dificultades prácticas que significa la remuneración del trabajo doméstico, lo clave para este análisis es evidenciar que esa consecuencia normativa no tiene, en principio, ninguna relación con la justicia de género. De hecho, la gran crítica que se realiza a la perspectiva que privilegia esta consecuencia es que reafirma el vínculo entre el hogar y lo femenino. Se trataría de una forma moderada y *soft* de ensalzamiento del trabajo doméstico, como las que se encuentran en el pensamiento conservador. Aun si el trabajo doméstico fuese más reconocido y remunerado, ello no parece ser una solución real para la mujer, pues, pese a participar de una actividad que ha

ganado en reconocimiento, queda igualmente sometida a un ámbito que la aparta sistemáticamente o limita su participación justa en otras esferas institucionales del reconocimiento.

Así, parecería un error pretender hacer justicia de género por la vía de la justicia entre las cosas, entre tipos de trabajo. Es claro que la justicia de género, concretizada aquí como socialización del trabajo doméstico, es normativamente prioritaria frente a la cuestión de la valoración de dicho trabajo. El valor normativo de esta valoración reside en que hace justicia a una práctica clave para el desarrollo de la vida social e indirectamente para quienes participen de ella. Estando socializado el trabajo doméstico, hombres y mujeres, también quienes lo cumplan remuneradamente (cuestión a la que no puedo referirme aquí), realizarían un trabajo reconocido en mayor medida o menos despreciado socialmente. Finalmente, de lo que se trata es de una nivelación de las asimetrías de valoración en la dimensión del trabajo y valoración social, así como en la dimensión de la justicia de género. Todo ello con el objetivo de que la elección de los sujetos, hombres y mujeres, de participar en una u otra de las formas del trabajo —el remunerado o el doméstico— no implique participar en un ámbito de la actividad humana que no sea fuente de valoración social o que sea fuente precisamente de lo contrario: de desvaloración social y de falta de reconocimiento. Siempre es mejor realizar actividades reconocidas socialmente. Incluso este mayor reconocimiento del trabajo doméstico puede ser un aliciente, puede generar mejores condiciones, para que se produzca la socialización de dicho trabajo. Pero el punto aquí es que la cuestión de la socialización de dicho trabajo es independiente de esta mayor o menor valoración, y en este sentido es prioritaria.

Desde una perspectiva estrictamente conceptual, lo anterior indica la primacía del principio de la igualdad, no solo por sobre el del amor sino también, por las razones recién señaladas, por sobre el de la valoración social. Sin duda, este hallazgo, proveniente de un análisis estrictamente interno o inmanente, abre la pregunta de si, tensionada por la exigencia

normativa de pensar procesos de emancipación social o aprendizaje normativo, existe una jerarquía entre las esferas del reconocimiento; y ello no solo en el sentido —evidenciado aquí en torno al trabajo doméstico feminizado— de que la exigencia igualitaria tiene una primacía lógica, sino además en el sentido de que la esfera del amor y la de la valoración social presentan un potencial de racionalización normativa nulo o muy limitado y que su dinamización, en sentido de un horizonte normativo, viene dada por el principio igualitario, a veces expresado *qua* principio y a veces encarnado en regla jurídica.

Bibliografía

Basaure, Mauro (2009a). Die pragmatistische Soziologie der Kritik heute - Luc Boltanski im Gespräch mit Mauro Basaure. *Berliner Journal für Soziologie*, *18*(4), 526-549.

Basaure, Mauro (2009b). Réification et pathologies sociales. Sur la réactualisation d'un concept clé par Axel Honneth et la troisième génération de l'École de Francfort. En Christian Lazzeri y Soraya Nour (eds.), *Reconnaissance. Identité et intégration sociale* (pp. 63-84). París: Presses Universitaires de Paris Ouest.

Basaure, Mauro (2010). Kritik und kritische Theorie. *Widerspruch*, 58, 230-233.

Basaure, Mauro (2011a). An Interview with Luc Boltanski: Criticism and the Expansion of Knowledge. *European Journal of Social Theory*, *14*(3), 361-381.

Basaure, Mauro (2011b). Axel Honneth et le multiculturalisme. *Droit* & *Société*, 78, 339-353.

Basaure, Mauro (2011c). Continuity through Rupture with the Frankfurt School: Axel Honneth's Theory of Recognition. En Gerard Delanty y Stephen P. Turner (eds.), *Routledge International Handbook of Contemporary Social and Political Theory* (pp. 99-109). Nueva York: Routledge.

Basaure, Mauro (2011d). *Foucault y el psicoanálisis. Gramática de un malentendido*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.

Basaure, Mauro (2011e). In the Epicenter of Politics: Axel Honneth's Theory of the Struggles for Recognition and Luc Boltanski and Laurent Thévenot's Moral and Political Sociology. *European Journal of Social Theory*, *14*(3), 263-281.

Basaure, Mauro (2011f). Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth. *Enrahonar*, 46, 75-91.

Basaure, Mauro (2011g). The Grammar of an Ambivalence: On the Legacy of Pierre Bourdieu in the Critical Theory of Axel Honneth. En Simon Susen y Bryan Turner (eds.), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays* (pp. 203-222). Londres: Anthem Press.

Basaure, Mauro (2012). Una mente en movimiento. En Luc Boltanski, *Sociología y crítica social. Ciclo de conferencias en la UDP* (pp. 9-13). Edición de Mauro Basaure. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

Boltanski, Luc (1990). *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*. París: Métailié.

Boltanski, Luc (2012). *Sociología y crítica social. Ciclo de conferencias en la UDP*. Edición de Mauro Basaure. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

Fraser, Nancy (2003). Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung. En Nancy Fraser y Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontrovers* (pp. 18-42). Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1968). Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser «Philosophie des Geistes». En *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (pp. 9-47). Frankfurt: Suhrkamp.

Honneth, Axel (1981). Moralbewußtsein und soziale Klassenherschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale. *Leviathan*, *9*(3-4), 556-570.

Honneth, Axel (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp.

Honneth, Axel (1995). Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung: die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie: Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, *43*(6), 989-1004.

Honneth, Axel (2003a). Nachwort: Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen. En *Kampf um Anerkennung* (pp. 303-341). Frankfurt: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2003b). Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. En Nancy Fraser y Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse* (pp. 129-224). Frankfurt: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2004). Antworten auf die Beiträge der Kolloquiumsteilnehmer. En Christoph Halbig y Michael Quante (eds.), *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung* (pp. 99-121). Münster: Lit.

Honneth, Axel (2009). *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch*. Edición de Mauro Basaure, Jan Philip Reemtsma y Rasmus Willing. Frankfurt: Campus.

Honneth, Axel (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.

Kant, Immanuel (1990). *Die Metaphysik der Sitten.* Stuttgart: Reclam.

Merton, Robert (1957). *Social Theory and Social Structure*. Nueva York: The Free Press.

Mora, Claudia & María E. Valenzuela (2009). *Trabajo doméstico: un largo camino hacia el trabajo decente*. Santiago de Chile: Organización Internacional del Trabajo.

Taylor, Charles (1992). *Multiculturalism and the Politics of Recognition. An Essay*. Princeton: Princeton University Press.

Thévenot, Laurent (2006). *L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*. París: La Découverte.

Weber, Max (2002). *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tubinga: Johannes Winckelmann-Mohr Siebeck.

Reconocimiento y asimetría en la constitución de deberes y responsabilidad[*]

Sebastián Figueroa
Universidad de Chile

Cómo he llegado a verte
Es tan simple y tan misterioso
Tal vez no he llegado a verte a ti
He llegado a verme a mí mismo
Pero tú eres la única persona que no me refleja
Jorge Teillier

Si bien la discusión es de larga data, la pregunta acerca de qué elementos de la vida humana son los que constituyen aquello que denominamos «responsabilidad» ha sufrido un remezón en las últimas décadas a partir del ensayo de Peter Strawson «Freedom and Resentment» (1962). En el campo de la filosofía analítica, dicho texto abrió una puerta para la búsqueda de una alternativa a la lectura individualista dominante a la hora

[*] Este trabajo forma parte del proyecto de investigación de posdoctorado Fondecyt 3160427: «Responsabilidad, normas y pluralismo. Una propuesta dentro de la filosofía analítica». Agradezco a todos los presentes en el coloquio de fundación de RELAER por escuchar y discutir las ideas aquí contenidas, así como por compartir las suyas, de las que este trabajo se ha nutrido. También quisiera agradecer al *Grup de Filosofia del Dret* de la Universitat de Girona y al grupo de estudios sobre Reconocimiento y Propiedad de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, donde se presentaron y debatieron algunas de las ideas aquí expuestas.

de comprender este concepto y otros aledaños. Según dicha lectura predominante, la responsabilidad se deriva de la libertad de un agente individual que es capaz de realizar cambios en el mundo. En contraste con esto, Strawson llamó la atención sobre algunos elementos de la vida social que son irreductiblemente interpersonales, como las actitudes reactivas (por ejemplo, el resentimiento, la gratitud o la indignación), las cuales estarían en el corazón de nuestras prácticas de atribución de responsabilidad. En este sentido, la propuesta del autor introduce estos conceptos dentro de las relaciones entre personas.

En las últimas décadas se ha desarrollado una larga discusión acerca de cómo entender estas actitudes: si como estados psicológicos, disposiciones para actuar de cierta forma o elementos normativos constituidos por las normas de una comunidad, lo que ha generado una serie de propuestas muy creativas. Una cuestión que llama la atención es que en esta discusión ha estado ausente la noción de reconocimiento, a pesar de que hay muchas teorías que se verían reconfortadas si la tomaran en cuenta. Precisamente, es la relación entre el reconocimiento y una de las principales teorías actuales acerca de cómo se constituyen los deberes y la responsabilidad la que exploraré en las páginas que siguen, con el fin de mostrar cómo esa discusión se vería beneficiada por dicha relación.

Más específicamente, revisaré críticamente la propuesta de Darwall a partir de ciertos elementos que nos da la filosofía del reconocimiento. Para ello, el trabajo se dividirá en tres partes. En la primera se presentan algunas ideas clave de la propuesta de este autor, las cuales se revisan en la segunda parte a partir de tres ideas sobre la noción de reconocimiento que provienen de Fichte, Hegel y Rousseau. Finalmente, en la tercera parte, revisaré una réplica que se puede hacer desde la forma en que Darwall interpreta a Fichte.

1. La perspectiva de segunda persona y reciprocidad en las relaciones interpersonales

La interpretación que hace Darwall de las ideas de Strawson se enmarca dentro de una perspectiva más general acerca de cómo se constituyen algunos conceptos morales, en lo que él denomina como un punto de vista de segunda persona. Se trata de segunda persona porque, para este autor, el elemento central de nuestra vida práctica son las interpelaciones que un «yo» hace a un «tú». De este modo, para este autor el concepto central es el de razones de segunda persona, que para él ha sido usualmente abandonado en el pensamiento moderno a pesar de su importancia. Las razones de segunda persona son aquellas que solo tienen validez dentro de (y, por ende, dependen de) una situación concreta que se dé entre dos personas, un yo y un tú. Para mostrar esto, propone que nos pongamos en el caso de que una persona nos pisa con su pie sobre el nuestro. Si queremos que lo quite, tenemos al menos dos caminos, en el sentido de que tenemos dos formas de dar razones para actuar a otros. El primero supone decirle que nos duele y, apelando a la idea de que generar dolor sin justificación es algo malo, esperar a que saque el pie, bajo la idea de que nadie debe generar dolor sin justificación a otra persona. El segundo camino supone decirle algo como «¡Oye! Ese es mi pie», con lo que expresaríamos una concreta demanda de que saque el pie: se trata de una demanda que por definición no es neutral a la situación en la que ambos se encuentran. En ambos casos, el resultado puede ser el mismo, pero solo en el segundo caso estamos hablando de razones de segunda persona, ya que dependen de una interpelación de segunda persona (*second-personal address*), esto es, una interpelación propia de un intercambio entre un yo y un tú. Ahora, para Darwall, el punto es que solo estas últimas dan sentido a las prácticas de atribución de responsabilidad vinculadas conceptualmente a requerimientos, demandas y respuestas como actitudes reactivas.

Con mayor razón, si explicitamos lo que sucede en este tipo de intercambios, se puede decir que, al realizar una demanda que

consideramos válida, suponemos nuestra autoridad para hacer dicha demanda al otro y, con ello, la autoridad para reaccionar negativamente (a saber, expresando una actitud reactiva) en caso de que esta no sea satisfecha. En este mismo sentido, si el otro reconoce la pretensión que expresamos, reconoce, a su vez, nuestra autoridad para exigir el cumplimiento y que lo responsabilicemos en caso de incumplimiento. De este modo, para Darwall, cuatro conceptos (de segunda persona) son irreductibles e interdefinibles: a) la autoridad de hacer una demanda a otro, reclamando un derecho que, consideramos, tenemos en nuestras relaciones con otros; b) la existencia de demandas válidas, constitutivas de deberes, dependientes de la relación en que se encuentran ambas personas; c) la responsabilidad ante alguien, estar abierto a rendir cuenta por lo que exigimos y lo que se nos exige; y d) las razones para actuar —de un yo a un tú— (véase Darwall, 2006, pp. 11-15; 2013b, pp. 169-171).

Sin embargo, la propuesta de Darwall no termina en la explicación de cómo algunos conceptos prácticos pueden ser entendidos desde una perspectiva interpersonal de forma satisfactoria; también incorpora una forma de entender cómo se definen algunos contenidos básicos de estos conceptos. Esto es, no solo señala la lógica de segunda persona de la idea de las demandas que nos hacemos unos a otros sino que también establece, usando los mismos supuestos, cierto contenido que estaría incorporado en dichas demandas. Así, expresa en *The Second Person Standpoint*:

> Sin embargo, si demandas que él mueva su pie, inicias una relación de reconocimiento recíproco y presupones la autoridad en la que supones que se funda la razón que ofreces. Asimismo, otorgas implícitamente a tu interlocutor la competencia para considerar tu exigencia o demanda y actuar en función de la misma y, además, en este caso, reconoces su autoridad para dirigirte razones semejantes en circunstancias relevantemente similares (2006, pp. 58-59)[1].

[1] Todas las traducciones son mías. El argumento es común en su trabajo, también se puede encontrar, por ejemplo, en Darwall, 2013a, pp. 226, 243; 2006, pp. 35, 68, 71; 2013b, p. 173.

En el texto, Darwall argumenta que de toda relación de mutualidad entre dos personas se sigue que ambas pueden realizarse las «mismas» demandas en circunstancias similares. Sin embargo, creo que esto no es necesariamente correcto. Dedicaré lo que sigue de este artículo a clarificar en qué sentido no es correcto.

De todas formas, de manera resumida, la perspectiva de segunda persona, en un principio, es acertada porque señala que un individuo es considerado como una persona solo cuando se hacen demandas hacía él o ella y estamos dispuestos a reaccionar de determinadas formas ante él o ella. Esto implica suponer cierto entendimiento de su parte, así como la capacidad de ser sensible ante razones, pudiendo aceptar la autoridad reclamada por quien hace una demanda. Pero junto a ello se nos une un desacierto al asumir que, en un intercambio, cuando una persona le reclama «x» a otra, abre la puerta a que esa otra persona le pueda reclamar «x» en los mismos términos, siendo las circunstancias similares. Me parece que el reconocimiento más elemental supuesto en nuestros intercambios diarios y que da vida a la estructura de segunda persona de los conceptos presentados por Darwall no implica una reciprocidad en los deberes que se conforman dentro de estos intercambios y las relaciones en que se dan.

El problema es que, si esto es así, la propuesta no puede dar cuenta de la gran cantidad de relaciones asimétricas en las que estamos involucrados. Por ejemplo, en una relación entre un padre y su hija, la autoridad paterna presente en ciertas demandas que el primero hace a su hija no supone que la hija pueda hacer las mismas demandas en circunstancias similares relevantes[2]. Lo mismo sucede en relaciones que se dan en instituciones organizadas jerárquicamente, donde los superiores jerárquicos pueden

[2] Se podría pensar que el problema se resuelve al caracterizar las circunstancias relevantes, pero en estos ejemplos las circunstancias que deberían cambiar para que no haya asimetría precisamente afectan el tipo de relación que se establece (padre/hija, superior jerárquico/inferior jerárquico) entre quienes interactúan, lo cual supone minar, a su vez, la fuente de legitimidad de la demanda.

demandar cosas a los inferiores que estos últimos no pueden demandar a sus superiores[3].

Me parece que se puede dar cuenta más claramente del problema si se utiliza la noción de reconocimiento. En este sentido, haré, a continuación, una revisión crítica de las ideas de Darwall, presentadas con un pequeño paso por algunos de los elementos centrales que están en la base histórica del argumento del reconocimiento. Al respecto quisiera rescatar tres puntos: los dos primeros tienen que ver con las virtudes de la propuesta de este autor; el tercero, con el problema que detecto en ella.

2. Tres argumentos sobre el reconocimiento Dos aciertos y un error en la propuesta de Darwall

2.1. Primer acierto. La exhortación de otro

Usualmente se reconoce en Rousseau y Fichte el origen del argumento del reconocimiento. Sin embargo, es este último el que lo presenta de una manera sofisticada y acabada en la primera parte de la obra *Fundamentos de derecho natural* (1994; el argumento se desarrolla en las primeras siete secciones del libro). Para el debate al que hice referencia al comienzo de este trabajo, creo que la argumentación de Fichte es importante porque va en contra de la idea de que el ser autoconsciente, previo a las relaciones interpersonales, es el núcleo irreductible de toda certeza teórica y práctica, propia de la explicación individualista de la responsabilidad. El punto del individualismo aquí afectado es la idea de que lo práctico puede ser reconducido a características puramente individuales de sujetos aislados

[3] Hay que considerar que esta idea de Darwall es más común de lo que uno podría pensar y se sustenta sobre algo así como un dogma que se ha asumido por gran parte de la filosofía moderna, al que podríamos denominar como dogma de la inclusión recíproca. Según este, ser considerado responsable (moralmente) es ser considerado como un igual miembro de la comunidad (moral). Junto con ello se supone que miembros iguales de una comunidad (moral) tienen los mismos deberes y obligaciones en todas sus relaciones (morales). Este dogma es usualmente suscrito por optimistas críticos del individualismo.

entendidos de forma abstracta. Precisamente la argumentación de este autor muestra que esa idea es, al menos, incompleta (para la reconstrucción de este argumento, sigo a Arrese, 2014; Darwall, 2013a y Ormeño, 2013).

El argumento de Fichte se sostiene sobre uno de Kant, según el cual la conciencia es condición del conocimiento, es decir, todo conocimiento supone un «yo» que interactúa con el mundo, con lo que se el objeto con el sujeto se constituyen mutuamente (en otras palabras, el objeto es objeto conocido y el sujeto cognoscente es tal en su relación con objetos). Ahora, para estar frente a una autoconciencia se requieren dos cosas más: que la conciencia se tenga a sí misma por objeto, pues, en principio, «en cuanto mera "inteligencia", la autoconciencia —el Yo— no se capta a sí misma, sino al mundo» (Ormeño, 2013, p. 3); y, con ello, su determinación, pues en cuanto conciencia el Yo es totalmente general, ya que las creencias que se forma, sean justificadas o no, valen para cualquier otra conciencia posible.

Estas limitaciones resultan manifiestas cuando nos incorporamos en la actividad práctica del sujeto, en la que este necesita identificarse a sí como una voluntad que puede intervenir en el mundo. En este contexto, el sujeto se reconoce como distinto del mundo, el cual lo limita en cuanto es independiente de su voluntad. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en el mundo, este sujeto se ve a sí mismo como «libre» —lo cual quiere decir que puede elegir adoptar un fin u otro y puede participar del mundo de tal forma que realice cambios en este—, como un ser racional finito que interviene en el mundo y reconoce las leyes naturales del mismo[4].

[4] Como señala Kant, la existencia de dichas leyes es condición de todo conocimiento, pues imponen un criterio de validez objetiva (independiente de las posibles perspectivas asumidas al conocer un objeto) y, con ello, generan las coordenadas bajo las cuales los objetos son identificables. Pero el tema no termina aquí, como señala Arrese: «Podría pensarse, entonces, que la fundamentación podría partir del sujeto de la acción de conocer un objeto en el mundo sensible, toda vez que este es el autor real de la misma. Sin embargo, la adopción de este punto de vista también es problemática. Como ya se dijo, la acción del conocimiento de un objeto en el mundo sensible presupone previamente la acción de proponerse el fin de llevar este conocimiento a cabo. A fin de proponerse un fin, debe elaborarse el concepto de este fin, en el que debe estar puesto de antemano

De todos modos, esto no supone autoconciencia aún, pues «la mera reflexión privada sobre la actividad causal del sujeto hace de ella un objeto empírico más. Es decir, no podemos aprehender en ello nuestra propia actividad» (2013, p. 4). Sigue teniendo puramente una dimensión cognitiva: se tiene conciencia de la propia limitación[5].

Fichte señala que el sujeto solo puede captarse como un agente autónomo cuando es capaz de limitarse a sí mismo. Por ello, la sola limitación del mundo —el choque externo— no es suficiente, es necesaria una limitación en forma de una exhortación (por ejemplo, «sé libre»). Es necesaria una exhortación porque el límite no puede ser meramente sobre la eficacia de su actuar —el límite impuesto por las leyes de la naturaleza—. El punto central es que esto solo puede ser realizado por otro sujeto que se presenta como «otro yo»[6], que nos invita a ser una libre eficacia.

---

el mundo sensible, como ámbito de la realización de la eficacia del sujeto. También debe ponerse de antemano el concepto del objeto a conocer, como objetivo a perseguir. Esto significa que la libertad del sujeto debe ser sujetada y sometida a las leyes del mundo sensible antes de poder conocer cualquier objeto. Dicho de otra manera: si intentamos explicar la autoconciencia desde el punto de vista del agente, debemos presuponerla como estando ya en funcionamiento antes que esta acción se lleve a cabo, esto es, en la actividad de proponerse el fin de la misma. Por lo tanto, la autoconciencia debería presuponerse como existiendo, a fin de poder explicar cómo puede existir. Debe aceptarse de antemano aquello que se debe demostrar, lo cual constituye una explicación circular» (2014, p. 119). Un camino argumental similar puede verse en Robert Brandom (2009, capítulo 2).

[5] Siguiendo la interpretación de Pippin sobre el argumento del reconocimiento en Hegel, se puede sumar otro problema, en este nivel, similar al detectado por Arrese (véase nota previa): si nos quedamos en esta idea teórica en la que la conciencia se ve como objeto de conocimiento, se puede caer en un regreso al infinito. Esto es así porque se suponen dos relaciones intencionales: por una parte, tomar a S por P (lo cual puede ser cualquier estado intencional) y, por otra, tomarse a sí misma como tomando S por P. Lo segundo supone que el observar puede ser observado, con lo que se puede argüir que eso también puede ser observado y así infinitamente. En el contexto de la crítica de Hegel, los problemas serían, por una parte, encontrar el lugar de la autoconciencia y, por otra parte, determinar criterios de corrección de las observaciones (2011).

[6] Esto tiene como consecuencia, considerando la nota anterior, lo siguiente: «La relación del sujeto con un objeto es reinterpretada por Fichte de modo tal que el objeto desde ahora es un *alter ego*, esto es, otro sujeto. La libre eficacia del sujeto no se relaciona de acuerdo

Ormeño caracteriza esta exhortación de la siguiente forma:

> Esta exhortación es concebida por Fichte como la expectativa normativa que otro ser racional finito (otro agente individual) te dirige. Es una expectativa: se espera de ti que te comportes de cierta manera en el futuro; es normativa: podrías defraudarla. Te la dirige otro: al sujeto debe dársele externamente un objeto (en la sensación) que no lo determine causalmente (por ejemplo, por la aplicación de fuerza sobre su cuerpo), sino que lo llame a limitarse. Esta otra limitación no es el mundo independiente de la mente ni su resistencia, sino otra voluntad inteligente, que se expresa en un cuerpo como el tuyo. Es decir: tienes que pensarla necesariamente como presuponiendo tu capacidad de responder a razones (de lo contrario no tendría ningún propósito interpelarte de este modo) y, por tanto, debes pensar la causa de esta interpelación como siendo ella misma sensible a razones (2013, p. 4).

Entonces, Fichte muestra como condición necesaria para la existencia de una autoconciencia, la exhortación de otra conciencia. Dicha exhortación, que se presenta como un límite distinto a los límites naturales del mundo sobre la eficacia de nuestro actuar, permite captarse como un agente autónomo, capaz de limitarse a sí mismo en el actuar. Si pensamos en el ejemplo de Darwall, una exhortación del tipo «¡Oye! Ese es mi pie» precisamente encarna su esquema, pues es una concreta invitación de un sujeto a otro a que se autodetermine quitando el pie. La razón que aquí se ha dado a favor de este tipo de enfoque es que puede entenderse como una superación de perspectivas puramente individualistas en el sentido antes presentado de dicha categoría.

---

con esto más con un objeto, que la limita e interrumpe, sino con otra libre eficacia, que le permite determinar su libre eficacia y realizarla en el mundo sensible. De este modo es resuelto el círculo mencionado, porque aquí no se trata de la posición (conocimiento) de un objeto, sino de una cierta relación intersubjetiva. Ella no está, por lo tanto, afectada por la explicación circular mencionada. Esta relación nos permite demostrar la libre eficacia sin presuponerla como dada de antemano» (Arrese, 2014, p. 120).

2.2. Segundo acierto. El rol constitutivo del reconocimiento elemental

Esta argumentación, por el momento, nos sirve para mostrar que la constitución de la agencia misma requiere de dos conciencias que se exhortan para poder cada una tener conciencia de sí (y, junto a ello, del otro). Solo se puede ser un ser autoconsciente en las relaciones con otros. Además, es precisamente en estas relaciones en las que históricamente nos formamos e individualizamos.

El segundo punto valioso tiene que ver con cómo se puede avanzar en la comprensión de la idea misma de responsabilidad. Para esto, vale la pena revisar a quien recoge el argumento de Fichte de forma definitiva, es decir, a Hegel (el punto aparece de forma célebre en el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*). Cómo se ha señalado por muchos de sus intérpretes, el argumento del reconocimiento de Hegel tiene diversos alcances en diversas partes de su trabajo (véase, por todos, Honneth, 1995, parte I). Me interesa aquí una función muy básica que tiene el argumento y que supone la idea de que la constitución misma de cómo vemos nuestra realidad es dependiente del reconocimiento mutuo en relaciones interpersonales (que, a su vez, son potencialmente conflictivas).

Este autor avanza en la idea de que este argumento se puede entender a partir de una lucha por el reconocimiento, la cual se comprende por la necesidad de que las dos autoconciencias referidas se traten mutuamente de una manera característica: una (puede) poner en duda las pretensiones de la otra como conciencia que se presenta ante el mundo, lo que genera un conflicto que abre la puerta a una necesidad de mutua corroboración de las pretensiones que se hacen valer. Esto crea un conflicto que puede llegar a poner en duda la propia existencia como alguien con pretensiones sobre lo que acontece en el mundo. En esta interrelación, ambas se constituyen por medio de una mutua exhortación y se comprenden como individuos con pretensiones (puramente) normativas. Según Julio de Zan, lo que Hegel busca es «combinar la idea fichteana de que el hombre

solamente llega a ser verdaderamente humano y a reconocerse a sí mismo en cuanto tal en la medida en que es reconocido por los otros, con la idea hobbesiana de la conflictividad del estado de naturaleza. En este contexto adquiere su significado la lucha por el reconocimiento como la mediación necesaria para la salida de la situación de no reconocimiento en el estado de naturaleza» (2007, p. 47). Esto precisamente abre la puerta a la existencia de normatividad en un sentido muy amplio: contamos con criterios de corrección que no dependen de un lenguaje privado, parafraseando a Wittgenstein. Así, esta forma conflictiva de relacionarse muestra que cada expresión de un individuo requiere de alguna forma de corroboración por parte de otros y, con ello, que dichas pretensiones tienen sentido en un contexto normativo, fuente de toda posible corrección.

En esta línea, Brandom interpreta el reconocimiento como la actitud normativa básica, según la cual se ve al otro como un «tú», es decir, como alguien que puede asumir compromisos, así como hacerlos valer ante nosotros. Esta actitud conlleva conferirle estatus como los de «autoridad», «comprometido» o «responsable» y entender que dichos estatus pueden sernos conferidos a nosotros por ellos (2009, cap. 2; 2013). En palabras de este autor: «Reconocer a alguien es asumir que es el sujeto de estatus normativos, es decir, de compromisos y privilegios, que es capaz de asumir responsabilidades y ejercer autoridad» (2013, p. 136). El punto es que dichos estatus no vienen con el mundo, es necesario que nos tratemos unos a otros como quienes pueden asumir y exigir compromisos para constituirlos. En este sentido, no es algo «natural», sino comunitario en un sentido normativo, lo cual lo convierte, de forma muy especial, en el elemento constitutivo de ideas como las de responsabilidad y autoridad (en un sentido similar, Brennan, Eriksson, Goodin y Southwood acuden a actitudes normativas para comprender la existencia de reglas sociales [2013, capítulos 1 y 2], aunque ellos parten de un enfoque individualista). En esto hay cierta coincidencia, a pesar de la utilización de otra terminología, con la propuesta de Darwall, respecto a cómo los diversos conceptos de segunda persona se suponen unos a otros y cómo surge la idea de responsabilidad

en ese marco. La interpelación adquiere su sentido en los estatus que nos conferimos mutuamente, los cuales están abiertos a ser puestos en duda por los otros.

En consecuencia, este reconocimiento se presenta en un nivel básico y posibilita la adopción de compromisos de diverso tipo entre personas y subyace a la idea de que las actitudes reactivas a las que hacía referencia Strawson se adoptan «hacia alguien» e incluso pueden ayudarnos a dar cuenta de que ellas expresan una valoración de algún tipo. Además, se puede ver la importancia de la exhortación de segunda persona que Darwall quiere resaltar como una cuestión necesaria para constituir las prácticas de atribución de responsabilidad.

Con estos dos aciertos, solo tenemos una propuesta acerca de las condiciones bajo las cuales la subjetividad es posible, por una parte, y las condiciones bajo las cuales la corrección en general lo es. Y creo que ambas contribuyen con propuestas como la de Darwall, a pesar de que estas no se expliquen en esos términos. Contribuyen porque, en esta lectura, la idea misma de corrección va de la mano con la de atribuirnos mutuamente los estatutos de responsable, autoridad y comprometido o comprometida, conceptos clave en el ámbito de lo práctico. Por ello, podemos dar cuenta de una forma no individualista de cómo se constituyen estos conceptos.

Por otra parte, hasta el momento se ha defendido un argumento metafísico u ontológico, como lo han denominado algunos, pero que no dice nada acerca del tipo de deberes que se presentan en estas relaciones, ni de su contenido. El punto de inflexión para este trabajo, y que supone alejarse de Darwall, es que precisamente este argumento básico del reconocimiento no presupone un contenido determinado en las demandas y reacciones que se pueden adoptar en las diversas relaciones intersubjetivas.

2.3. El desacierto. Asimetría en la constitución de deberes y responsabilidad

Para entender el desacuerdo con Darwall, es necesario tener en cuenta, nuevamente, que el uso del término «reconocimiento» en la literatura asume diversas formas. Iser denomina a la forma presentada hasta el momento «reconocimiento elemental» y lo distingue de otras tres: a) reconocimiento en términos de respeto, en el que se reconoce la igual dignidad de otros en términos morales; b) reconocimiento en términos de estima o consideración, en el que se reconoce el valor de ciertos elementos particulares de la identidad de individuos o grupos que usualmente han sido negados por la existencia de un grupo dominante (por ejemplo, religiosos); y c) reconocimiento en términos de amor y amistad, en el que se reconoce la necesidad de acceder a ciertas relaciones afectivas de cuidado. El reconocimiento elemental (u ontológico o metafísico) se presenta como un supuesto sobre el que las otras tres formas descansan para realizar determinadas exigencias, ya sean morales, políticas o afectivas (para la distinción entre un reconocimiento elemental —u ontológico o metafísico— y otros tipos de reconocimiento —especialmente aquellos con consecuencias morales—, véase Iser, 2013; De Zan, 2007 y Laitinen, 2010).

Es precisamente aquí donde surge el problema de la cita de Darwall presentada en la primera sección de este texto. El problema es que este autor supone que dichas relaciones tienen inevitablemente ciertos contenidos: la constitución de deberes recíprocos. En este sentido, él realiza un salto desde el reconocimiento elemental al reconocimiento como respeto, al menos en términos de reciprocidad. Los tipos de reconocimiento recién referidos muestran la relevancia de distinguir entre la mutualidad que hay en todo tipo de reconocimiento y los posibles contenidos que, se espera, se satisfagan de forma mutua (el respeto moral, la estima, etcétera). Así, puede ser útil tener en cuenta la distinción entre «mutualidad» y «reciprocidad», pues la reciprocidad se da más allá del reconocimiento elemental, refiriéndose al contenido de los derechos y deberes que se constituyen en las relaciones interpersonales; más específicamente,

se presenta como una forma de distribuir dichos derechos y deberes en las relaciones interpersonales.

Me parece que la relevancia de esta distinción está clara en la obra de Rousseau, aunque no lo explicite en los términos utilizados aquí. En su *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres,* señala que existe una aptitud natural en el hombre que precede al uso de toda reflexión (en este sentido, dicha aptitud sería compartida por otros animales): la piedad natural (2011, pp. 162 ss.). Esta piedad «en el estado de naturaleza, [donde no hay moral] […] suple a las leyes, a las costumbres y a la virtud» (p. 164). Dicha aptitud se manifiesta en el reconocimiento mutuo entre individuos que se presenta como condición necesaria de la reflexión.

De hecho, en este ensayo de Rousseau, es en el camino al estado social, por medio de múltiples relaciones interpersonales, que surge la individualidad. Lo interesante es que esto trae a su vez el orgullo, el egoísmo y el autointerés, así como la consecuencia de que se genera «una inclinación de los hombres a dañarse mutuamente» (p. 181). Así, la salida del estado primitivo trae aparejada la necesidad de regular formalmente las relaciones entre personas y, con ello, los progresos propios de sociedades organizadas y también sus miserias. Estas últimas son especialmente relevantes, pues la socialización surge como una condena inevitable. Esto se puede ilustrar con el siguiente pasaje de la obra de Rousseau:

> Antes de haberse inventado los signos representativos de riqueza, apenas si podía consistir esta en otra cosa que en tierras y en ganados, únicos bienes auténticos que pueden poseer los hombres. Pero cuando las heredades aumentaron en número y en extensión, hasta el punto de cubrir la tierra entera y hacerse todas colindantes, no pudieron seguir ensanchándose si no era unas a expensas de las otras, y los supernumerarios a quienes la debilidad o la indolencia había impedido adquirir tierras a su vez, convertidos en pobres sin haber perdido nada, porque cuando todo cambiaba en su alrededor solo ellos no habían cambiado, viéronse obligados a recibir o arrebatar su subsistencia de

> manos de los ricos, y de ahí empezaron a nacer, según los diversos caracteres de unos y otros, el dominio y la servidumbre, la violencia y los saqueos. Los ricos, por su parte, apenas conocieron el placer de dominar, no tardaron en desdeñar todos los demás, y saliéndose de sus antiguos esclavos para someter a otros nuevos, ya no pensaron más que en sojuzgar y avasallar a sus vecinos, semejantes a esos lobos famélicos que, una vez que han probado la carne humana, rechazan todo otro alimento y solo quieren ya devorar hombres (p. 182).

En este sentido, para Rousseau, se puede observar, en la base de la individualidad y de lo que sucede en una sociedad organizada (uso del lenguaje, normas sociales, riquezas, etcétera), la identificación de unos con otros de una forma tenue, en lo que podemos reconocer como mutualidad o reconocimiento elemental (basado en el ejercicio de una piedad natural). Las relaciones jerárquicas y las exigencias concretas que algunos individuos hacen a otros para ubicarse en sus relaciones sociales (como, por ejemplo, un trato recíproco) no están presentes en dicho momento. De hecho, señala el autor que sobre dicho reconocimiento elemental se construyen relaciones asimétricas que incluso conllevan dominación y humillación.

Este punto de Rousseau me parece correcto y contrasta con lo señalado por Darwall. La reciprocidad de deberes que este último supone presente en todo intercambio en el que haya razones de segunda persona no parece ser parte de muchas de las relaciones en las que estamos inmersos, en las cuales los roles jugados por las dos o más partes de la relación suponen la creación de relaciones asimétricas respecto de los deberes que se deben las unas a las otras. Ahora bien, estas asimetrías son dependientes de que nos entendamos unos a otros (por ejemplo, que esta es mi posición y esta otra es la tuya, que yo tengo ciertos deberes y tú estos otros) y para ello es necesario un reconocimiento elemental.

Entonces, la mutualidad propia del reconocimiento no supone reciprocidad en las demandas que nos podemos hacer unos a otros. Esto es precisamente lo que se muestra en relaciones asimétricas como la del padre con la hija, el empleador y su trabajador o el general y su subalterno.

Siguiendo a Rancière, podemos afirmar que «la desigualdad de los rangos sociales no funciona más que en razón de la igualdad misma de los seres parlantes» (1996, p. 68) o, como señala Shoemaker, en una crítica a ideas similares presentadas por Scanlon, «en esta historia, hemos creado bolsillos de interacción moral en los que hemos acordado que no se aplican algunas de las relaciones e interacciones ordinarias de la moralidad: hemos acordado, como iguales, a ser desiguales en ciertos campos» (2013, p. 115). La necesidad de un mutuo reconocimiento elemental para que existan jefes y empleados no conlleva la idea de que los empleados pueden exigir lo mismo a sus jefes que lo que los jefes les pueden exigir a ellos[7].

Con este breve paso por algunos argumentos de Rousseau, Fichte y Hegel respecto de la idea de reconocimiento, he querido mostrar dos cosas. En primer lugar, he intentado mostrar el rol que puede jugar el argumento del reconocimiento para entender la constitución del ámbito práctico y, en segundo lugar, que dicho argumento no tiene que derivar necesariamente en una relación de reciprocidad moral[8].

3. Reconocimiento y humillación

Antes de terminar, quisiera revisar una posible réplica que puede surgir de un trabajo de Darwall en torno a la propuesta de Fichte. En este trabajo, él reconoce, hasta cierto punto, la idea expresada en los párrafos anteriores.

[7] Incluso se puede hacer una afirmación más fuerte: en el caso particular, ni siquiera es necesario que el empleado reconozca al empleador como persona (por ejemplo, puede actuar solo por temor), solo es necesario entender que para que exista la relación empleador/trabajador, como una en la que hay expectativas, obligaciones, etcétera, es necesario asumir la existencia del reconocimiento.

[8] Este segundo punto puede ir contra algunas ideas de Fichte y Hegel. En el caso de Fichte, es más directo, porque el principio del derecho parece tener consideraciones morales claras; en el caso de Hegel, es más difícil, ya que este autor utilizó el argumento en múltiples formas en sus diversas obras. Sin embargo, en Hegel, el argumento es ontológico o metafísico antes que moral en el *Sistema de la eticidad* y en la *Fenomenología del Espíritu* (véase Honneth, 1995).

Señala que el argumento de Fichte solo requiere que haya una exhortación de algún tipo, siendo el único requisito que los participantes se reconozcan como seres racionales[9]. En este sentido, la orden dada por un superior jerárquico cumple con esta exigencia. Sin embargo, en este punto Darwall introduce otra distinción: entre formas legítimas de interpelar a alguien en cuanto agente racional, para que actúe por su propia cuenta siguiendo la orden (dada como una razón de segunda persona), por una parte, y formas impermisibles de coerción o simple violencia aplicada sobre el otro para que haga lo que se desea (2013a, pp. 241-242). Me parece que el punto es, en general, correcto, debido a que esto permite ver cómo las relaciones asimétricas, en las cuales unas personas pueden demandar cosas a otras que las otras no pueden demandar a ellas, suponen un reconocimiento básico y, al mismo tiempo, muestra cierto límite a la noción de autoridad, distinguiéndola de la mera violencia (véase Arendt, 1970).

Pero hay una consecuencia, que para Darwall se sigue de esta, que puede ser, al menos, discutible: interpelar a alguien en cuanto ser racional supone un deber de respeto al otro, en el que se reconocen esferas de libertad inviolables que limitan mi actuar. Esto estaría vinculado a que asumimos que el otro posee dignidad y, con ello, el mismo tipo de respeto que cualquier otro agente en el mundo. A esto Darwall ha denominado *recognitional respect* y supone tener al otro en cuenta como límite de todos nuestros razonamientos y acciones, lo que finalmente supone el desarrollo de una ética kantiana (2013a, p. 243). Respecto a esto, si bien lo que hace es incorporar de forma más tenue la exigencia de reciprocidad en los deberes —en otras palabras, ya no suponemos que lo que nos debemos unos a otros en las diversas relaciones concretas sea totalmente simétrico, sino solo asumimos la presencia de un deber general de respeto del otro en cuanto ser racional—, creo que esta exigencia sigue siendo alta,

[9] De hecho, distingue entre tipos de respeto: uno que se debe a todo agente racional (*recognitional respect*) y otro entendido como estima en el sentido de reconocer los logros de alguien (*appraisal respect*). Sobre esto, véase Darwall (1977).

pues supone que algo así como la ética kantiana está inmersa en toda relación de autoridad.

Me parece que vale la pena pensar que el reconocimiento elemental es compatible con múltiples formas de relaciones asimétricas, así como con desigualdades y humillación, y no supone, de buenas a primeras, al reconocimiento como respeto, por muy deseable que pueda serlo[10]. Tanto sufrir humillación como humillar a otro se sustentan sobre un reconocimiento elemental. La humillación, entendida como «un tipo de conducta o condición que constituye una buena razón para que una persona considere que se le ha faltado el respeto» (Margalit, 2010, p. 21), requiere de que previamente los agentes se reconozcan en el sentido más elemental. La humillación tiene un elemento comunicativo clave y no puede ser reducida a un mero uso de la fuerza sobre otro. Como señala Honneth, cuando nos referimos a la humillación, aludimos a «aquel aspecto de una conducta dañina por el que las personas son heridas en la comprensión positiva de sí mismas que han adquirido por vías intersubjetivas» (1992, p. 80), lo que resalta una comprensión previa como condición de la humillación. En este sentido, aun reconociendo la distinción de Darwall, me parece que es perfectamente compatible la existencia del reconocimiento elemental con diversas formas de humillación y es condición necesaria para que esta tenga su sentido. Lo que se reconoce en el nivel más elemental es la sensibilidad a razones y la capacidad de agencia, pero no algún tipo de valor y, de hecho, para poder anular o apocar a otro (en términos de su integridad psíquica, su reputación, etcétera), se requiere de una comprensión de lo que significa,

[10] Esta confusión entre ambos niveles se puede entender por un sesgo modernista que supone que solo existe moralidad en la Modernidad (véase Williams, 1993, capítulo 1). Así, por ejemplo, Darwall expresa lo siguiente: «La idea de una comunidad moral de personas libres y racionales es un logro importante de la historia humana relativamente reciente y no hay motivo alguno para pensar que siquiera estaba disponible para, digamos, un antiguo hitita dando una orden o realizando una solicitud» (2006, p. 24). Dicha idea es la opuesta a la de Rousseau.

en el contexto concreto en que se da la relación, no respetar al otro, lo cual abre la puerta a la posibilidad de generar una relación de sujeción.

Esto nos permite entender que muchas veces los juicios de atribución de responsabilidad son utilizados para afectar la reputación de individuos, para humillarlos de diferentes formas e incluso para excluir a grupos de personas de ciertos beneficios propios de la comunidad. El punto acá es que para la constitución en términos ontológicos o metafísicos de este tipo de prácticas se requiere de una interacción en términos de reconocimiento elemental, pues es dentro de este tipo de interacción en la que podemos comprender que asumimos compromisos, que tenemos deberes y que podemos ser responsabilizados por el incumplimiento de estos últimos. Por otra parte, una idea moral o ética del reconocimiento tiene que ver con el contenido de los deberes y de los juicios de atribución de responsabilidad, pero esto ya es «harina de otro costal», en el sentido de que no es necesario dicho tipo de reconocimiento para que existan las prácticas de atribución de responsabilidad.

Pero la historia no termina aquí, todo lo contrario. El argumento del reconocimiento nos permite mostrar cómo nuestra realidad está constituida por nuestras relaciones interpersonales, pues solo dentro de estas nos formamos y expresamos juicios correctos sobre lo que ocurre, lo que somos, lo que debemos hacer e incluso sobre lo que hay en el mundo. A su vez, el contenido de estas relaciones puede ser profundamente insatisfactorio (en términos de un reconocimiento moral) y la explicitación de dicha insatisfacción abre la puerta a la lucha por nuevas formas de reconocimiento en términos críticos. Por decirlo de alguna forma, lo que el reconocimiento elemental puede permitir, la lucha por el reconocimiento moral o político lo puede corregir. De hecho, la lucha se vuelve más limpia al entender que las diferencias que nos generan insatisfacción son producto de las relaciones interpersonales históricas y no algo natural[11], lo cual

[11] Este punto es resaltado por Margalit (2010), tanto en el ámbito informal como en el institucionalizado.

nos muestra hasta qué punto somos «responsables» de que ciertos tratos humillantes se generen y se mantengan. Esto significa abogar por una ética del reconocimiento que se presenta como una constante actualización, en un contexto comunicativo, de la lucha por nuestra dignidad.

Bibliografía

Arendt, Hannah (1970). *On Violence.* Nueva York: Harcourt.

Arrese, Héctor (2014). Autoconciencia y reconocimiento en la teoría fichteana de la exhortación. *Actio*, 9, 117-122.

Brandom, Robert (2009). *Reason in Philosophy.* Cambridge-Londres: Harvard University Press.

Brandom, Robert (2013). A Hegelean Model of Legal Concept Determination. The Normative Fine Structure of the Judges' Chain Novel. En Graham Hubbs y Douglas Lind (eds.), *Pragmatism, Law and Language* (pp. 19-39). Nueva York: Routledge.

Brennan, Geoffrey, Lina Eriksson, Robert E. Goodin & Nicholas Southwood (2013). *Explaining Norms.* Oxford: Oxford University Press.

Darwall, Stephen (1977). Two Kinds of Respect. *Ethics*, 88, 36-49.

Darwall, Stephen (2006). *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability.* Cambridge: Harvard University Press.

Darwall, Stephen (2013a). Fichte and the Second-Person Standpoint. En *Honor, History and Relationship* (pp. 221-246). Nueva York: Oxford University Press.

Darwall, Stephen (2013b). Law and the Second-Person Standpoint. En *Morality, Authority and Law* (pp. 151-178). Nueva York: Oxford University Press.

De Zan, Julio (2007). La figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento. Un acontecimiento antropológico-político, no moral. *Agora Philosophica*, 8, 45-67.

Fichte, Johann Gottlieb (1994). *Fundamento del derecho natural*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2014). *Fenomenología del espíritu*. En *Hegel I* (pp. 1-517). Madrid: Gredos.

Honneth, Axel (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos para una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría*, 5, 78-92.

Honneth, Axel (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: MIT Press.

Iser, Mattias (2013). Recognition. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. http://plato.stanford.edu/entries/recognition/

Kojéve, Alexandre (2006). *La noción de autoridad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Laitinen, Arto (2010). On the Scope of «Recognition». The Role of Adequate Regard and Mutuality. En Hans-Christoph Schmidt am Busch y Christopher Zurn (eds.), *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspectives* (pp. 319-342). Plymouth: Lexington Books.

Margalit, Avishai (2010). *La sociedad decente.* Barcelona: Paidós.

Ormeño Karzulovic, Juan (2013) La teoría del reconocimiento de Fichte como teoría social de la individualidad. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 7, 2-8.

Pippin, Robert (2011). On Hegel's Claim that Self-Consciousness is «Desire Itself». En Heikki Ikäheimo y Arto Laitinen (eds.), *Recognition and Social Ontology*. Leiden: Brill.

Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rousseau, Jean-Jacques (2011). *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. En *Rousseau I* (pp. 113-254). Madrid: Gredos.

Shoemaker, David (2013). Blame and Punishment. En Justin Coates y Neal A. Tognazzini (eds.), *Blame: Its Nature and Norms* (pp. 100-118). Nueva York: Oxford University Press.

Strawson, Peter F. (1962). Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy*, 48, 1-25.

Williams, Bernard (1993). *Shame and Necessity.* Londres: University of California Press.

Hacia una narrativa comprensiva del reconocimiento en Colombia

Paula Ospina
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

En mis anteriores trabajos he intentado complementar la teoría del reconocimiento de Axel Honneth con la hermenéutica gadameriana, con el fin de sustentar que el reconocimiento en el individuo sucede como una ampliación del entendimiento, a la vez que acontece lo que el teórico explica como la expansión de la esfera de relación. El mismo Honneth anuncia en *La sociedad del desprecio* (2006) que el reconocimiento se experimenta como el «descentramiento del propio egocentrismo», por lo que el vínculo con la teoría gadameriana constituye el sustento al que aludía. Entender el reconocimiento como una experiencia de la relación fortalece la afirmación de Honneth en «Reconocimiento y obligaciones morales» (1999) de que ese reconocimiento es más un rasgo relacional que un efecto contractual, por lo que no constituye un ideal, sino un aspecto por desplegar.

Dicha tesis es la antesala para este artículo: el intento por recabar en lo que considero son las huellas de tal despliegue, como un intento de arqueología del reconocimiento. A esta forma de recabar la he llamado, desde hace algún tiempo, «perspectiva dialógico-comprensiva». Con ella, me he propuesto una forma —o quizás una actitud— de revisar las relaciones entre seres distintos. Mi planteamiento ha señalado la necesidad de desapasionarnos de personajes y «hechos» concretos para poder revisar en perspectiva las relaciones que usualmente han sido

examinadas exaltando los aspectos conflictivos. Y creo que para señalar la relevancia del reconocimiento no es suficiente con irnos a las demandas de los grupos sociales que hoy lo exigen, pues, como ya lo señalaba, el reconocimiento es un aspecto relacional humano, lo que exige recabar en las relaciones históricas que sostienen los grupos con las sociedades en las que están insertos y por las que no se sienten reconocidos. Eso es a lo que me quiero dedicar.

Me refiero, pues, a relaciones que habrían experimentado alguna expansión de haber acontecido el reconocimiento, según lo explica Honneth, como una visibilización del individuo o colectivo como aportante de elementos que contribuyen al desarrollo de la sociedad, por lo que la realización de sus particularidades y prácticas significaría el beneficio de integrar una sociedad que garantice la realización de las particularidades y prácticas de todos sus individuos.

Mi apuesta es compartir lo que podrían ser los hallazgos primarios de una revisión adelantada de la literatura dedicada a hablar de una relación. En este caso, la que sostienen el indígena y el no-indígena en Colombia. Por ello, acudí a una literatura configurada desde distintas «disciplinas»: históricas, sociológicas, informativas, políticas y del derecho, entre otras. Tal revisión me ha permitido vislumbrar aspectos pragmáticos —o relativos a los hechos narrados—, subjetivos —relacionados con el lugar de enunciación— y disciplinares —como los límites y objetivos detienen o movilizan a quienes narran—.

Quiero referirme a estos hallazgos no sin antes explicar aquello que he estimado para hacer plausible este ejercicio. La primera regla es la necesidad de determinar que las relaciones históricas son sostenidas por sujetos históricos que, con el tiempo, se han convertido en los grupos que hoy demandan el reconocimiento. Quiero dedicarme a revisar cómo se ha desplegado el reconocimiento en la relación histórica sostenida por el indígena y el no-indígena en Colombia, pues tengo la intuición de que, por más que los movimientos sociales, la gesta indígena y los activistas políticos, entre otros grupos, acusen que no ha habido reconocimiento,

esto no es del todo cierto. Sé que afirmar esto no es políticamente correcto, pero prefiero arriesgarme en busca de un objetivo mayor: revelar cómo se despliega el reconocimiento.

No me ocuparé, entonces, del movimiento social indígena actual. Ni siquiera lo mencionaré. Para explorar esta relación, quiero irme a sus inicios: al episodio que protagonizan La Gaitana y Pedro de Añasco, quienes personifican a los sujetos históricos de esta relación.

La segunda regla es distinguir las expresiones de reconocimiento unilateral, no-reconocimiento y reconocimiento intersubjetivo. En efecto, sabiendo que el no-reconocimiento constituye la invisibilización del otro, podremos valorar mejor cualquier expresión de lo contrario; es decir, del reconocimiento intersubjetivo. Asimismo, es importante señalar las expresiones de reconocimiento unilateral, pues, aunque no podemos interpretarlo como un paso para llegar al reconocimiento intersubjetivo, sí nos indica que el otro aparece —o gana visibilidad— dentro de la relación como una autoconciencia (es decir, como un ser humano con sentimientos, expectativas y planteamientos) —incluso, vía la instrumentalización—, lo que constituye ya una ganancia a la hora de explorar la relación como experiencia transformativa, con lo que llegamos a la tercera regla.

El otro elemento relevante de este trabajo es la comprensión del reconocimiento como expresión del carácter transformativo del entendimiento humano, por lo que valorar las transformaciones en el esquema de prejuicios de los sujetos históricos debería aportarnos claves para vislumbrar que en breve acontecerá una nueva expansión en la esfera de relación… o quizás un constreñimiento, lo cual también sería posible. Entender el reconocimiento en una dimensión transformativa implica que este nunca es total, otro elemento de la hermenéutica gadameriana. La esfera de relación, pues, siempre puede expandirse más, aunque también pueda constreñirse, lo que nuevamente implicaría la posibilidad de otra expansión.

Finalmente, quiero invitar a los filósofos especialistas en el tema del reconocimiento a cautivar a más estudiosos de otras disciplinas, porque este no es un tema que le corresponda exclusivamente a la filosofía.

De hecho, la filosofía tiene unos límites disciplinares que respetan mucho más los filósofos que quienes no lo somos, lo que puede implicar tomar algunas licencias que difícilmente se da el filósofo.

Este trabajo está dividido en tres apartados: primero, la explicación de lo acontecido en Aquirgá; segundo, el ejercicio comprensivo del despliegue del reconocimiento y, tercero, la valoración del reconocimiento como aspecto transformativo de la relación.

1. Los hechos reportados: La Gaitana y Pedro de Añasco

Me remito a lo más concreto del episodio para asegurarme de que todos sepamos de qué estamos hablando. La historia se remonta a un hecho de la conquista de la corona castellana ocurrido en el territorio del Alto Magdalena, en un poblado conocido como Timaná, localizado al sur del actual departamento colombiano del Huila. Allí tuvo lugar un suceso entre conquistadores y lugareños, en 1538, que se prolongó por más de cien años (SINIC, s.f.) y llevó al exterminio del pueblo aborigen pijao[1]. Sebastián de Belalcázar había enviado a su teniente Pedro de Añasco[2] para que fundara una población que sirviera de puente entre Popayán y el Magdalena, lo que Añasco hizo en diciembre del mismo año cuando fundó Guacayo[3].

Añasco contó con la amistad del hijo del cacique Pigoanza, quien fue bautizado como don Rodrigo, para casarse con una dama noble. La lealtad de don Rodrigo fue determinante en el triunfo de la corona castellana, pues

[1] Algunos dicen que es Juan de Castellanos el primero en recoger la historia en *Elegía de varones ilustres de Indias*, mientras que otros indican que fue fray Pedro Simón en *Noticias historiales*.

[2] Pedro de Añasco, natural de Segovia, es descrito del siguiente modo: «hijo del alcalde de la fortaleza de Sanlúcar de Barrameda Alonso de Añasco y pariente de los Añasco de Sevilla» (Castejón, s.f.).

[3] Guacayo, Guacahayo o Guacacayo es el nombre que los naturales de la región le daban al río actualmente conocido como río Magdalena. En su lengua, significaba «el camino de los muertos». El nombre indígena (quechua) del río Magdalena, *Guacacallo*, significa 'camino sagrado' o 'camino de los muertos'.

suministraba la información requerida para efectuar los repartimientos[4] de indios entre los conquistadores. Sin embargo, hubo más leales, como el cacique Cañari Chaparra, quien ofrecía información gráfica sobre las regiones (Gómez Picón, 1981, p. 30) para facilitar los planes de conquista contra Rumiñahui. El cacique Cameno dotaba de información militar sobre los pijaos; y el cacique Inando refugiaba y protegía a los españoles heridos en combate. Añasco, entonces, no estaba solo con sus soldados, sino que contaba con la amistad de varias poblaciones indígenas que, a la llegada de los conquistadores, ya se encontraban en pugna entre ellas mismas e, incluso, preferían el yugo extranjero en vez del que habían padecido los últimos tiempos por parte de los pijao[5].

Juan de Castellanos, cronista de la época, cuenta que Añasco «sometió superficialmente a los indígenas comarcanos»[6] y que, en un comienzo, la convivencia se llevaba a cabo con una mediana normalidad, pues mantenían el comercio propio de la época. Al poco tiempo, Añasco fue nombrado gobernador de Timaná, con la orden de «terminar de conquistar a los naturales y proceder a su reparto» (La web de las biografías, s.f.), por lo que decidió convocar a los caciques en Timaná para que se sometieran a su vasallaje, lo que despertó la molestia de varios de ellos. El rechazo de Timanco, un joven pijao[7], encendió las alarmas de Añasco, por lo que este salió personalmente en su busca. Los historiadores cuentan que Timanco

[4] La medida de los repartimientos consistía en mudar a los naturales más pacíficos de sus territorios de origen, lo que provocaba tanto la desestructuración política como social de estos y el fortalecimiento de la mano de obra en los lugares estratégicos de los conquistadores. La mayor parte de estos lugares estratégicos eran minas de extracción de oro, plata y demás materiales o productos preciosos o de valor económico para la época.

[5] Gómez Picón afirma que la información de Cañari permitió «planear su ataque a Rumiñahui quien […] adolecía de la peor falla […]: carecía de autoridad moral. Por eso muchas tribus, especialmente la de los cañaris llegaban hasta a preferir el yugo extranjero» (1981, p. 30).

[6] Entre ellos, yalcones, inandos, guanacas, piramas, paeces, panaos y pijaos, que comenzaban a resentir las desmedidas exigencias de los nuevos vecinos que llegaron a imponerse en la tierra de sus mayores. Véase La web de las biografías (s.f.).

[7] El poema de Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias*, indica que Timanco es el nombre del hijo de La Gaitana (1955). Otra referencia lo llama Yaxaban

resistió la persecución, hasta que sucumbió a la cacería y Añasco no se contentó con apresarlo, sino que decidió incinerarle vivo y públicamente, lo que sucedió en presencia de su madre[8]: la cacica Gaitana[9].

La madre de Timanco fue descrita por fray Pedro Simón, otro cronista de la época, como «una gran señora a quien obedecían con gran puntualidad gran número de vasallos» (La web de las biografías, s.f.). La Gaitana estaría emparentada con los principales señores de los pueblos paeces y yalcones, quienes acataban sus disposiciones. Muerto Timanco, La Gaitana dio inicio a una campaña que requirió de habilidades políticas, pues no tenía muchas adhesiones, ya que varios pueblos estaban alineados con los conquistadores. El objetivo central era conformar un ejército con los principales guerreros de la región, que ahora debía confederar. De allí la importancia de su labor, pues mientras los pueblos no lucharan unidos, su fracaso estaría seguro.

La Gaitana logró congregar un ejército de 12 000 indígenas guerreros, bajo el mando de su mayor aliado: el cacique Pigoanza, padre de don Rodrigo (SINIC, s.f.). «Una vez enterado [don Rodrigo] por las indias del servicio de los preparativos de su padre, informó a Añasco detalladamente» (Gómez Picón, 1981, pp. 138-139). Sin embargo, Añasco subestimó el ataque y, contra todas las expectativas, el concierto indígena logró su primer éxito en el valle de Aquirgá.

---

y está basada en veintidós folios que integran el pleito entre los encomenderos Pedro de Molina y Álvaro Botello (De Molina, 1550-1564).

[8] Añasco se comportó como lo que era, un conquistador —como Alonso Domínguez, quien dio muerte a Tisquesusa; o Baltazar Maldonado, que ultimó al cacique Tundama; y Hernán Pérez, quien ordenó degollar a Aquimín—. Véase López Guevara (1973, p. 141).

[9] El nombre de La Gaitana parece aludir a una dignidad propia de algunas mujeres indígenas con desempeños políticos y religiosos. Al parecer, como lo indica Susana Matallana (2012), el nombre original es Guatapén, también llamada «señora Guatipán», pero, por una deficiencia de los españoles de la época que no lograban pronunciar este nombre bien, la llamaban Gaitana. El historiador Ramón Gómez Cubides afirma que el nombre de Guatepán o Guatipán proviene de la palabra quechua *waqtaqpay* (o *huactaqpay*), que significa 'instigar, agitar' (1986; Tovar, 1993).

Añasco combatió a muerte, así como sus colaboradores[10]; sin embargo, quedó preso de los combatientes contrarios, quienes lo llevaron de inmediato ante La Gaitana. Historiadores como Max López Guevara y Rafael Gómez Picón recuentan que la cacica le extrajo los ojos, «con dogal al cuello lo pasea, de comarca en comarca, hasta que muere» (López Guevara, 1973, p. 71). Su cráneo era disputado por los guerreros «para beber en él» (Gómez Picón, 1981, p. 144). Quienes lograron huir[11] fueron recibidos bajo la protección del cacique Inando. Al tiempo sucedió el segundo enfrentamiento, en el que salieron victoriosos nuevamente los pijao[12].

Juan del Río, motivado en parte por la muerte de su hermano en Aquirgá, siguió a la cabeza de la campaña conquistadora. El cacique Inando se enteró de los últimos planes de La Gaitana y Pigoanza y puso al corriente a Juan del Río. Los pijao atacaron una tercera vez y se enfrentaron a un ejército que logró rechazar el ataque (La web de las biografías, s.f.). La Gaitana no se daba por vencida y consiguió 15 000 guerreros en las poblaciones vecinas e Inando volvió a enterarse; informó a Juan del Río e indicó a sus súbditos alertar a los conquistadores[13]. Los pijao tuvieron éxito en un principio, pero fueron pronto repelidos por indígenas leales a los castellanos, lo que desconcertó a los atacantes, quienes, luego de una larga lucha y copiosas pérdidas, emprendieron la retirada. Esta derrota y lo acontecido posteriormente constituyó el final de la sublevación indígena pijao en estos territorios.

---

[10] Pedro de Esperanza, Baltazar del Río, Francesco Sánchez y otros tantos, entre los que se habría encontrado un hijo de Sebastián de Belalcázar.

[11] Entre ellos, Mideros, Cornejo y Medina.

[12] Los pijao habían determinado que la debilidad de los conquistadores era su susceptibilidad a la fatiga: especialmente después de sus victorias, hasta el punto de no tener empacho en descansar plácidamente entre los cadáveres, si bien es cierto que con el propósito de despojarlos de sus joyas. Pero los conquistadores también tenían información importante sobre los pijaos, como su temor a las bajas, por lo que preferían huir (véase Gómez Picón, 1981, p. 168).

[13] «Acezantes, conturbados, atropellándose nerviosamente llegaron varios mensajeros de Inando a informar [a los españoles] que el enemigo avanzaba» (1981, p. 187).

Tras la huida de los naturales, Juan de Cabrera tomó medidas radicales. Invitó a los indígenas para que acudieran a Timaná con el ánimo de reedificar las casas. Los indígenas acudieron al llamado asumiendo que los conquistadores habían reconsiderado su forma de relacionarse. Muy por el contrario, Cabrera mandó matar a quienes se presentaron en la ciudad; cosa nada extraña, pues, entre otros, ya William Ospina ha relatado en *Ursúa* (2005) los ardides castellanos para someter a los pueblos de indias. Es en estos sucesos que se pierde el rastro de La Gaitana (La web de las biografías, s.f.), de la que algunos dicen que se suicidó lanzándose desde los picos del Pericongo al río Magdalena, mientras que, para otros, de seguro murió de vieja acorde con la usanza de su pueblo[14].

2. La relación indígena/no-indígena y el ejercicio comprensivo del despliegue del reconocimiento

Quiero dirigirme ahora a aquello que, en mi criterio, nos muestra esta relación histórica, para lo cual debo volver sobre la regla que nos indica

[14] Hay quienes entienden el accionar de La Gaitana (Guatapén) como un ritual de reordenación política y social, pues estaba a la cabeza de grandes pueblos indígenas, con funciones políticas, de manera que se podría pensar que bajo su mando estaba un cacicazgo femenino, propio de la zona, en cuestión. En esta lectura, muy posiblemente el hijo de la cacica estuviese destinado a ser el heredero de su poder, por obedecer a un orden matrilineal. Esto habría provocado que la incineración de Timanco perpetrada por Añasco dejara al pueblo sin un horizonte político claro, por lo que se hacía necesaria una restructuración; cuestión nada sencilla si el heredero era hijo único. Aquí ya el panorama es muy sombrío; pero, ¿qué solución pudo haber traído la muerte de Añasco? Y, ¿en qué ayudaría «la tortura» —como la llaman algunos— a la que fue sometido? Más que una venganza, la muerte de Añasco habría supuesto un ritual de reordenación social y política. Sacarle los ojos era necesario para que él no volviera del «más allá» a tomar venganza; los tormentos servirían para convertir, según la cosmovisión de estos pueblos, lo «malo» de Añasco en algo «bueno», porque lo malo del mundo no se podía destruir, sino que tenía que ser trabajado para que se convirtiera en bueno. El mencionado festejo caníbal sería la conclusión de todo el proceso. Lo que el pensamiento occidental interpreta como antropofagia, habría sido necesario para repartir entre el pueblo el «nu», algo así como la esencia de la vida, especialmente porque se trataba de un guerrero cuyo «nu» podría enriquecer a los combatientes indígenas. La Gaitana también repartió las cenizas de Añasco para devolvérselo a la tierra y con esto cerrar el ciclo de la vida de este.

diferenciar entre cada sujeto histórico, integrado por todos los perfiles por relacionar, para dar cuenta de la complejidad del mismo. Es así como el sujeto histórico que en esta relación encarna Añasco, como no-indígena, también habría sido encarnado en su momento por Cristóbal Colón, quien en sus diarios reportó que los indios eran «fermosos» y hacían gala de una generosidad poco conocida por el almirante; aunque, al poco tiempo, fueron considerados unos ladrones. El mismo sujeto histórico es encarnado por fray Bartolomé de las Casas, para quien el indio merecía ser evangelizado, pues interpretaba la religiosidad de estos como una búsqueda de la divinidad. Asimismo, Juan Ginés de Sepúlveda encarna al no-indígena, aunque, para él, el natural americano era evidentemente inferior al europeo y, sobre todo, un hombre cruel y primitivo.

De otro lado, el sujeto histórico «indígena» que llamamos La Gaitana lo integra también Pigoanza, quien no es muy distinto en sus expectativas. Lo interesante es cuando entendemos a don Rodrigo, a Inando, a Cameno y al resto de naturales aliados a los conquistadores como parte de ese sujeto histórico indígena. Aquí también podemos extrapolar a otro contexto del mismo período histórico, para lo cual me remito al narrador Felipe Guamán Poma de Ayala, quien relata que, en nombre del Inca, Guamán Malqui recibió a los castellanos en la isla de Tumpez, aceptando la soberanía de Carlos V (Adorno, 1988, p. 65), con lo que evitó innecesarios derramamientos de sangre. Esto evidenciaría, para Guamán Poma de Ayala, el carácter político del gobernante Inca.

Las decisiones y acciones de ambos sujetos históricos estuvieron determinadas por los esquemas de prejuicio que cada uno habría configurado[15] históricamente, contando con lo avanzado a lo largo de la corta relación.

[15] Pablo Rodríguez-Grandjean advierte sobre la necesidad de los prejuicios para los ejercicios comprensivos, máxime cuando estos son una característica de los sujetos históricos: «Somos históricos puesto que tenemos prejuicios y estos operan en toda comprensión. Intentar deshacernos totalmente de nuestros prejuicios, el ideal ilustrado de la *Vorurteilslosigkeit* [o prejuicio como limitante para el entendimiento humano] es realmente un querer situarse fuera de la historia» (2002, p. 9).

Y el prejuicio aquí es un elemento que ancla al sujeto a su historia, por lo que entenderlo nos ayuda a comprender el porqué de las decisiones que toman los sujetos históricos.

Intentemos ahora comprender el entendimiento de Añasco, quien cuenta con una información previa (Marco Polo, Colón, de las Casas y Sepúlveda, entre otros) y con el mandato que le venía de la Corona de someter a los pijaos de Timaná para extender su dominio en ultramar. Añasco podría tener en su esquema de entendimiento la imagen de un indígena que era tan humano como él, aunque estuviera en una situación de subordinación[16]; un indígena que reconocería la corona y se sometería a ella, ya fuera por convicción o bajo engaños y métodos más agresivos. Historiadores como Gómez Picón afirman que, para Añasco, «los indios no eran seres humanos dignos del menor aprecio» (1981, p. 123). Sin embargo, ¿cómo podría, entonces, haber sostenido una amistad con don Rodrigo y con los otros indígenas leales a la Corona si no los considerara seres humanos valiosos? Es cierto que para Añasco estas amistades eran útiles, pero, ¿cómo tener detalles amistosos o considerar lealtades de parte de alguien que no apreciara? Lo que se podría entender de esta situación es que Añasco considerara a los pueblos indígenas como parte de una civilización menor, con la que prefería mantener relaciones estrechas porque eran importantes para realizar los objetivos de la sociedad de la que era parte. Y este es el concepto de reconocimiento intersubjetivo honnethiano al que me he referido y por lo que es posible afirmar que desde los primeros contactos de la relación que sostienen indígena y no-indígena sí se puede hablar de reconocimiento intersubjetivo.

En cuanto al esquema de entendimiento del sujeto histórico indígena, extrapolemos a otra experiencia que sucede en un contexto geográfico apartado —aunque contemporáneo—, la cual puede brindar luces sobre la forma como el indígena pensaba sus relaciones políticas. Me remito

[16] Cabe recordar que, para la época, la historia reciente del reino castellano tenía el recuerdo de ocho siglos de dominación árabe, por lo que sabrían que la subordinación no necesariamente deshumanizaba a aquel que quedaba conminado a un estatus menor.

al personaje del escritor autóctono Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, quien habría hecho referencia a las lealtades que algunos pueblos mexicanos tenían con Hernán Cortez, con el fin de vengar los desmanes de poder del Imperio azteca con respecto a sus vecinos. Examinar estas alianzas entre conquistadores y pueblos indios permite señalar una mutua instrumentalización, lo que refleja que el indígena podría percibir en el no-indígena un sujeto con una racionalidad semejante y en el cual puede confiar para arriesgarse en apuestas políticas y militares, como efectivamente sucedió en Timaná.

La lectura estratégica y política expresa en las lealtades del indígena con el no-indígena permite ver que las relaciones de subordinación no eran algo nuevo para los naturales americanos. La llegada de estos extranjeros castellanos brindaba la posibilidad de derrotar al anterior opresor. Esto es preciso para señalar dos formas de reconocimiento desde el indígena: el unilateral y el intersubjetivo.

El reconocimiento unilateral, de acuerdo con la lectura hegeliana en «la dialéctica del amo y el esclavo», consiste en la percepción entre dos autoconciencias de manera desigual, por lo cual una de ellas no es reconocida como un *alter*. La medida de repartimientos expresa una subvaloración del indígena que, por estar subordinado al poder del castellano, es «repartido» y, con ello, sometido al criterio del «repartidor», quien no lo ve como a un *alter*.

Asimismo, se pueden advertir visos de reconocimiento intersubjetivo en las lealtades sostenidas entre indígenas y no-indígenas. La lealtad indígena surgía como estrategia para derrotar a los anteriores opresores; y, por parte del no-indígena, constituía un punto de apoyo para adelantar exitosamente la campaña conquistadora. Uno y otro se «visualizan» como elementos decisivos para alcanzar el objetivo de la sociedad donde están situados, lo cual está en relación con el concepto de reconocimiento intersubjetivo abordado.

Sin embargo, todo lo que sucede en el entendimiento del indígena no es positivo con respecto al no-indígena. De hecho, algunos caciques

se resisten a las medidas de los conquistadores, lo que ya anuncia una nueva transformación del entendimiento del indígena. Este, ante la inminencia de una disgregación de su pueblo, comienza a experimentar un malestar respecto a las exigencias de los conquistadores, a quienes empieza a ver como agresores de sus poblaciones de origen. Percibir al no-indígena como agresor de su pueblo hace que el indígena advierta que la frontera de su identidad es susceptible de ser transgredida; por ello, no es extraño que algunos caciques se opusieran a las disposiciones de la Corona. La aparición del otro, en esta experiencia, permite que el sujeto histórico se reconfirme en sus convicciones[17]. Y lo mismo le podría haber sucedido al sujeto histórico no-indígena, el blanco conquistador. Para adelantar sus luchas, estos encontrarían ánimo en su religiosidad como símbolo de su pertenencia a una existencia mayor o en su procedencia, por lo que agitarían la bandera del pueblo castellano de entonces.

Esto nos indica que el reconocimiento intersubjetivo no acontece al mismo tiempo para todo el sujeto histórico de la época, sino que, en el mismo momento en que se despliega el reconocimiento como una expansión de la relación, puede también tener lugar el no-reconocimiento o el reconocimiento unilateral. Por ello, afirmo que las expresiones de reconocimiento y no-reconocimiento no se presentan, necesariamente, de manera ascendente o en línea recta, como un comportamiento progresivo. Siempre puede suceder también el constreñimiento de la esfera de relación.

Adicionalmente, el enfrentamiento entre pijaos y castellanos que tuvo lugar en Aquirgá me hace anotar otra intuición que podría alimentar el concepto de reconocimiento intersubjetivo y que llamo «expectativa de convivencia». Los combates en Aquirgá provocan la comparación con el enfrentamiento al que alude Hegel en «la dialéctica del amo y el esclavo», texto en que el autor describe un «reconocimiento unilateral y desigual» (W 3).

[17] Incluso se podría afirmar que el sujeto histórico indígena de entonces —e incluso el actual— se entendía también como perteneciente a una existencia mayor, diferente a la otra con la que estaba compartiendo territorio físico.

Lo que quiero decir es que en la dialéctica del amo y el esclavo, luego del combate a muerte, el amo o señor encarna la autoconciencia que prefirió la muerte y el siervo o esclavo, la que prefirió la vida. Me explico: el señor despreció la vida y, por ello, gana ante quien se convierte en siervo; y esto sucede porque la autoconciencia que se convierte en señor no tenía un ideal de convivencia con el otro, si esa convivencia debía tener lugar en las mismas condiciones, pues solo deseaba convivir en el marco de una condición propia de superioridad. De lo contrario, prefiere morir.

Esta reflexión nos debe mostrar un aspecto que solo está en relación con el reconocimiento intersubjetivo: que aquel que demanda reconocimiento intersubjetivo, así como quien está ya experimentando el «descentramiento de su propio egocentrismo», le está diciendo al otro, implícitamente, que desea vivir en la misma sociedad, porque ya valora en él rasgos con los que es posible convivir bajo unos mismos objetivos; o que se pueden cumplir, al igual que los propios, en una sociedad compartida.

3. El reconocimiento como aspecto transformativo de la relación

Considero que cualquier forma de revisar la relación indígena/no-indígena es parcial si se limita a describir la relación entre oponentes como actores de eventos concretos. Por ello, insisto en que debemos referirnos a sujetos históricos complejos. Personajes como Cañari, Inando y don Rodrigo están cobijados por la misma estructura de entendimiento indígena que Timanco, Gaitana, Pigoanza y los otros combatientes indígenas. La diferencia reside en que, para los primeros, la experiencia previa de relación con los pijao y los beneficios que les plantea la nueva relación con los castellanos transforma su estructura de entendimiento de manera distinta a como se transformó la de los segundos, que están luchando por expulsar a los castellanos de su territorio[18]. Y esto revela que las

[18] Ahora bien, el enfrentamiento, aquí visto como una experiencia de encuentro, le proporciona elementos a los sujetos para configurar su entendimiento del otro y

posibilidades de transformación son múltiples, así como las formas que se pueden dar de reconocimiento.

Aun así, la expansión de la esfera de relación sucede como resultante de un proceso que no acaba, por lo cual hablar de expansión no remite a un único evento; muy por el contrario, señalar la característica transformativa del individuo y sus relaciones implica que el reconocimiento ocurrirá con diferentes eventos expansivos; sin embargo, también implica que estos no se dan de forma periódica ni guardan una regularidad. Ni siquiera es posible decir que las transformaciones son siempre positivas, como para hablar de una tendencia al progreso del reconocimiento intersubjetivo. De hecho, lo que sí podríamos señalar es la doble posibilidad de transformación, ya como expansión o constreñimiento de la esfera de relación, según el comportamiento de los individuos, de su actitud de apertura y de sus formas de negociación.

Y el reconocimiento intersubjetivo es también una experiencia que emerge en la lectura de quien revisa la relación, en la medida en que puede advertir la transformación de su propio entendimiento. Y el entendimiento del estudioso de la relación también se transforma; en principio, porque así se lo propone, aunque con un objetivo supuestamente claro; pero, sobre todo, porque la experiencia del análisis así lo impone. Es así como la revisión de la relación entre Añasco y La Gaitana no puede dejar al lector ileso, sino que la lectura misma de la experiencia afecta al punto que genera

---

del mundo que están habitando. A partir de este enfrentamiento, ninguno volverá a ser el mismo. Para Johannes Roggenhofer (2001), cada interacción, cada encuentro significativo, provoca cambios en las reglas de interpretación válidas para cada cultura en el punto de partida, lo que confirma que el enfrentamiento no puede dejar iguales los entendimientos de quienes se encuentran. De hecho, y parafraseando a Gadamer, indígena y no-indígena llegan a conocer algo más del otro, lo que motiva nuevas transformaciones de sus entendimientos y, basados en la experiencia que les acaba de acontecer, aprenden cómo el otro se comporta en batalla, lo que les significará una importante y decisiva información a la hora de un posterior enfrentamiento. Y, más allá de ello, uno y otro identifican el alcance de sus pretensiones y lo que están dispuestos a dar por los ideales específicos que los constituyen.

el vínculo con la historia y con, al menos, uno de sus personajes. Pero, sobre todo, existe una posibilidad de entender el momento y las determinantes de cada uno de los sujetos históricos, sus primarias transformaciones que promueven otras en el entendimiento de las futuras generaciones y que pueden pasar por el reconocimiento intersubjetivo al que se habrán sometido los partícipes de la relación.

Si bien es cierto que en la relación de la que me he ocupado predomina la lucha por el dominio, también he manifestado los hitos transformativos que pueden constituir las primeras pistas de lo que podemos llamar «la escalada del reconocimiento». Sin embargo, también tengo que admitir que tal escalada podrá ser señalada con mayor contundencia en contraste con otras ilustraciones que vean la luz en posteriores ejercicios, impulsados por una arqueología del reconocimiento, y que terminen por constatar —o quizás derrumbar— la tesis de que el reconocimiento intersubjetivo, más allá de un ideal, es un camino que se recorre y del que se puede dar cuenta realizando revisiones históricas ampliadas.

Bibliografía

Adorno, Rolena (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, *14*(28), 55-68.

Castejón, Antonio (s.f.). *Arias de Ávila o Arias Dávila con breve nota final sobre los Cota, seguida sobre otra sobre el Condado de Puñoenrrostro*. http://www.euskalnet.net/laviana/gen_hispanas/arias_davila.htm

De Castellanos, Juan (1955). *Elegías de varones ilustres de indias*. Cuatro volúmenes. Bogotá: ABC.

De Molina, Pedro (1550-1574). *Colonia Historia Civil*. En *Archivo General de la Nación*. Bogotá. Tomo 18, rollo 19, folios 569r-590v.

Fraser, Nancy & Axel Honneth (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata.

Gómez Cubides, Ramón (1986). *Etnohistoria del Alto Magdalena*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Gómez Picón, Rafael (1981). *Timaná, de Belalcázar a La Gaitana*; *parábola de violencia y libertad*. Bogotá: ABC.

Honneth, Axel (1999). Reconocimiento y obligaciones morales. *Estudios Políticos*, 14, 173-187.

Honneth, Axel (2006). *La société du mépris*. París: La Découverte.

La web de las biografías (s.f.). *La Gaitana, cacica (siglo XVI)*. http://mcnbiografias.com/app-bio/do/show?key=la-gaitana

López Guevara, Max (1973). *Leyendas indígenas de Colombia*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

Matallana, Susana (2012). Desvelando a la Gaitana. *La manzana de la discordia*, *7*(1), 7-21.

Ospina, William (2005). *Ursúa*. Bogotá: Alfaguara.

Rodríguez-Grandjean, Pablo (2002). Experiencia, tradición e historicidad en Gadamer. *A Parte Rei*, 24, 9. http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pagadamer.pdf

Roggenhofer, Johannes (2001). La conquista como apertura de un nuevo juego de lenguaje. En Felipe Castañeda y Matthias Vollet (eds.), *Concepciones de la conquista. Aproximaciones interdisciplinarias* (pp. 27-41). Bogotá: Uniandes.

SINIC-Sistema Nacional de Información Cultural (s.f.). La Gaitana. En *Mitos y Leyendas-Huila*. http://www.sinic.gov.co/SINIC/ColombiaCultural/ColCulturalBusca.aspx?AREID=3&SECID=8&IdDep=41&COLTEM=212

Tovar, Bernardo (1993). La guerra de La Gaitana: historia, leyenda y mito. *Señales Abiertas*, 2, 129-134.

Educación, derechos y reconocimiento[*]

Carlos Ruiz
Universidad de Chile, Santiago

En este artículo intentaré destacar, en primer lugar, las relaciones entre educación, derechos y reconocimiento en el pensamiento de Hegel. A mi juicio, esto permite referirse a temáticas de gran importancia para la reflexión sobre la educación y sus relaciones con la política y la ciudadanía hoy. En segundo lugar, consideraré brevemente cómo son analizadas estas relaciones, especialmente las vinculadas a la educación y el reconocimiento, en dos filósofos contemporáneos que han revitalizado al concepto de reconocimiento en trabajos muy importantes e influyentes: me refiero a Taylor y Honneth. Finalmente, haré una breve indagación sobre los aportes que puede hacerse a los estudios sociales sobre educación a partir de estas perspectivas.

1

El punto de partida de la concepción de Hegel sobre la educación es, precisamente, considerarla como algo de esencial interés público, como un «derecho» y como un derecho de todos los niños (Sauvagnargues, 1990, p. 248). Esta tesis de Hegel se funda, a su vez, en que la educación

[*] Este artículo ha sido preparado en el marco del proyecto de investigación de FONDECYT 1140744.

es un momento de la realización de la libertad del niño, no solo un factor de supervivencia, y en la consideración de que la determinación esencial del derecho es ser realización de la libertad (1990[1]).

Y esto es así, para Hegel, porque el hombre, a diferencia del animal, no es, por naturaleza, todo lo que debe ser. «Lo que el hombre debe ser […] debe adquirirlo. En eso se funda el derecho del niño a ser educado» (1999, §174). Este derecho de los niños implica una «obligación» de la sociedad. Ahora bien, para nuestro autor, la educación es una instancia de mediación que se sitúa entre la existencia inmediata del niño en la familia y el mundo del trabajo y la política, esto es, el mundo público de la sociedad y el Estado. En su «Discurso del Gimnasio de Nüremberg» del 2 de setiembre de 1811, nos dice Hegel lo siguiente: «*La escuela se encuentra* en efecto *entre la familia y el mundo real* y constituye el miembro intermedio, conector en el tránsito desde aquella a este» (1991, p. 105; las cursivas son mías).

En este mismo texto, muy rico en consideraciones para precisar su pensamiento pedagógico, dice:

> […] la *vida en la familia*, que antecede a la vida en la escuela, es una relación personal, una relación del sentimiento, del amor, de la fe y la confianza naturales […] el niño posee aquí un valor porque él es el niño; experimenta, sin mérito suyo, el amor de sus padres, así como tiene que soportar su enojo, sin tener derecho a oponerse. Por el contrario, en el mundo, el hombre vale mediante lo que hace; solo posee valor en la medida en que lo merece. Pocas cosas le ocurren por amor y a causa del amor; aquí vale la cosa, no el sentimiento ni la persona particular. El mundo constituye un ser común, independiente de lo subjetivo; el hombre vale ahí según las habilidades y la aptitud para una de sus esferas, cuanto más se haya despojado de la particularidad y se haya formado en el sentido de un ser y de un obrar universales (p. 105).

[1] Este estudio constituyó la base de inspiración de mi propia investigación, que, sin embargo, prolonga sus análisis hacia autores contemporáneos

Cuando precisa, un poco más adelante, la relación entre la escuela y el mundo real, nos dice que:

> […] la escuela posee *una relación con el mundo real*, y su cometido consiste en preparar a la juventud para el mismo. El mundo real es un todo firme, con cohesión propia, de leyes y de organizaciones que tienen como meta lo universal; los individuos solo tienen valor en la medida en que se adecúan y se comportan conforme a este universal, el cual no se preocupa de sus fines, de sus opiniones y mentalidades particulares. Pero en este sistema de la universalidad están implicados, a la vez, las inclinaciones de la personalidad, las pasiones de la individualidad y el forcejeo de los intereses materiales; el mundo es el espectáculo de la lucha de estas dos partes entre sí. En la escuela callan los intereses privados y las pasiones egoístas […]. Pero si la vida en la escuela es más desapasionada, también se halla privada a la vez del interés superior y de la seriedad de la vida pública; la escuela consiste tan solo en una preparación y en un entrenamiento silenciosos, interiores, para la misma (p. 108).

Como vemos en estos textos, el marco conceptual central para pensar la educación en Hegel y lo que permite articular a las esferas de lo privado y lo público es el concepto de reconocimiento.

Cabe hacerse aquí la siguiente pregunta: ¿cuál es el propósito de la introducción de esta perspectiva del reconocimiento en la visión que Hegel tiene de la educación? Como se sabe, este concepto de reconocimiento es uno de los núcleos fundamentales de la filosofía de Hegel y ha dado lugar, por cierto, a una extensa e importantísima literatura que abordaremos sintéticamente más adelante.

Según la interpretación de Sauvagnargues, lo que Hegel quiere subrayar en estos textos de 1811 es que «el educado debe aprender a valer por lo que es y no porque es el niño. Hacer la experiencia de la realidad, formarse en el sentido de un ser y de un actuar universales consiste en hacer el aprendizaje de las relaciones con lo público. Esta experiencia pública requiere el recurso al Estado que arranca al niño de la esfera

familiar para introducirlo en la dimensión objetiva de la cultura y la ética» (1990, p. 253). Y, agrega, «para que los estudiantes puedan valer por lo que hacen, para que adquieran una existencia pública, independiente de su subjetividad particular, es necesario que la escuela los haga acceder a un ser común, que supone su igualdad de derecho» y «la igualdad garantizada por la educación pública es una dura exigencia, porque significa que el niño debe arrancarse a su particularidad para valer universalmente» (p. 254)[2].

Ahora bien, Hegel trata también, más sistemáticamente, pero también de manera más breve, el tema de la educación en la *Filosofía del derecho*, en la sección sobre «El poder de policía», incluida a su vez en el capítulo sobre «La sociedad civil». Un poco más adelante, me referiré con más detalle a lo que implica este contexto conceptual, siempre de primera importancia en nuestro autor. Por ahora, retengamos que, en el parágrafo 239 de la *Filosofía del derecho*, este autor aborda de nuevo la relación entre la educación, la familia y lo público. Y sostiene aquí que «[…] la sociedad civil tiene frente al *arbitrio* y la contingencia de los padres la obligación y el derecho de ejercer control e influencia sobre la *educación*, en la medida en que esta se refiere a la capacidad para devenir miembro de la sociedad. […] Es igualmente un deber y un derecho de la sociedad erigir instituciones comunes para esos fines siempre que sea posible» (1999, §239, p. 356; las cursivas son mías).

[2] Podemos encontrar, en la *Pedagogía* de Kant, razones en parte similares para este papel de lo público en la educación. Dice, por ejemplo, en sus cursos de pedagogía, que «[p]arece ser más ventajosa en general la educación pública que la privada, no solo desde el punto de vista de la habilidad, sino también por lo que se refiere al carácter del ciudadano. Es muy frecuente que la educación doméstica no solo no corrija las faltas de la familia sino que las aumente». Y algo más adelante agrega que otra ventaja de la educación pública es que en ella uno «aprende a medir sus fuerzas y las limitaciones que impone el derecho de otro; no se disfruta de ningún privilegio porque se halla resistencia por todas partes; y no se sobresale más que por el propio mérito, es la educación que mejor imagen da del futuro ciudadano» (2003, pp. 42-43).

En el agregado al parágrafo dice que

> [l]os padres suponen corrientemente que respecto de la educación tienen total libertad y pueden hacer todo lo que quieren. La principal oposición contra toda medida que haga pública la enseñanza suele provenir de los padres, que se quejan contra maestros e instituciones porque su voluntad particular los enfrenta a ellos. A pesar de esto la sociedad tiene derecho a actuar según sus probadas opiniones, obligar a los padres a mandar a sus hijos a ir a la escuela, hacerlos vacunar contra la viruela, etcétera (§239, agregado, pp. 356-357).

Hegel conecta esto explícitamente en su texto, un poco más adelante, con las disputas que tienen lugar en Francia entre la libertad de enseñanza y el control del Estado. Por ello, piensa el filósofo, que el Estado debe intervenir en la educación construyendo instituciones de educación pública que hagan realidad el derecho de los niños a educarse, es decir, la educación debe ser «un apoyo […] del sentimiento de sí que está despertando, una formación para la autonomía» (1991, pp. 106-107).

En un sentido paralelo, puede decirse que es la dialéctica propia del concepto de libertad en Hegel la que está detrás de la obligación del Estado de apoyar este camino de libertad del niño, a través de la educación, como un proceso que requiere instituciones públicas y que puede requerir la obligación escolar. Esto es así porque la libertad incluye como un segundo momento suyo la exigencia de que, después de asumir nuestra posibilidad de negar todo lo dado en la libertad abstracta, optemos concretamente por algo en la vida, que tengamos una ocupación y un trabajo determinado que pueda ser socialmente reconocido y que participemos en la vida común como ciudadanos.

En la concepción de Hegel, en la sociedad moderna, solo el Estado puede y debe responder a la «obligación» de proveer educación, al «derecho» del niño a la educación. Para nuestro autor, es claro que la sociedad civil y el mercado no pueden garantizar derechos inclusivos, como el derecho a la educación, sin contradecir su lógica más profunda: la de considerar a las personas como individuos privados con su capital,

sus talentos y habilidades y reconocerlos por su eventual satisfacción de las demandas y preferencias de los demás. Según Hegel, en principio, no hay límites a este derecho a la educación, que tiene que ver con la preparación y la formación que hace de cada uno de nosotros alguien reconocido en el mundo y un ciudadano, aunque la duración y el carácter de los estudios y su éxito tengan que estar también determinados por el interés y la capacidad personales.

Sin embargo, antes de terminar con este breve esbozo de la teoría de la educación de Hegel, querría hacer dos consideraciones. La primera es que él trata la educación, como dijimos, en la sección de la «sociedad civil» sobre «el poder de policía» y no en la sección de su obra sistemática sobre el derecho, ni tampoco en la sección sobre el Estado. No puedo discutir este punto con mayor detalle en este artículo, pero por ahora puede bastar, tal vez, con decir que a veces los comentaristas de Hegel identifican a este poder de policía con lo que podría llamarse el «Estado exterior», es decir, con funciones estatales que, sin embargo, no recogen todo el contenido político de lo estatal, en sentido propio.

Más pertinente, empero, me parece el segundo punto, que tiene que ver con la relación que Hegel presupone entre educación, derecho y poder policial y que lo obliga a hablar de la educación en este nivel lógico de su sistema. Para decirlo directamente, si él trata la educación en el nivel de este «Estado exterior» que se preocupa de bienes sociales como la salud, las epidemias, etcétera, es porque no le parece suficiente tampoco considerarla, en sentido estricto, solo como un derecho. Naturalmente, no está pensando en los derechos económicos y sociales en el estilo de Marshall en el siglo XX. De todos modos, probablemente le parezca errado considerarla solo en términos de derecho. Esto es así porque, para Hegel, el concepto de derecho, incluso si —como él piensa— se relaciona con una idea de obligación correlativa, es inadecuado para pensar los bienes sociales como la educación.

La clave para entender esta objeción de Hegel podemos encontrarla en la *Filosofía del derecho*, precisamente en las secciones que tratan del tránsito

de la administración de justicia al poder de policía y al Estado. El Estado hegeliano apunta, en efecto, más allá del estado liberal, más allá de una protección neutral de los derechos de los individuos. Precisamente en el §229 de la *Filosofía del derecho*, muy poco antes del pasaje que citamos sobre la educación, afirma Hegel lo siguiente:

> Con la administración de justicia, la sociedad civil, en la que la idea se ha perdido en la particularidad y se ha desintegrado en la separación de lo interior y lo exterior, vuelve a su *concepto*, a la unidad de la universalidad existente en sí con la particularidad subjetiva, aunque esta solo en el caso particular y aquella solo en el sentido del *derecho abstracto.* La realización de esta unidad en su extensión a todo el ámbito de la particularidad constituye, como unificación relativa, la función del poder de *policía* […] (1999, §229, p. 350; las cursivas son mías).

Al comentar este parágrafo, es necesario subrayar que el autor introduce aquí una distinción importante que precisa lo que veníamos diciendo sobre las insuficiencias del concepto de derecho. Como lo vemos, Hegel cualifica esta afirmación, refiriéndola fundamentalmente al derecho abstracto (la esfera de la persona, la propiedad, los contratos y el delito). Sin embargo, de alguna manera, el derecho abstracto retorna para transformarse en algo más concreto en la administración de justicia, y retorna en un sentido que coincide con nuestro sentido de la expresión «derecho», cuando, por ejemplo, buscamos proteger o garantizar un derecho ante los tribunales.

De todos modos, lo esencial que parece decirnos aquí Hegel es que, si tratamos una exigencia como derecho, esta exigencia puede resolverse solo casuísticamente, solo para un caso particular, luego eventualmente para otro y así indefinidamente. En el agregado a este parágrafo, Hegel subraya precisamente este punto al sostener lo siguiente: «Pero este derecho, un círculo restringido, se refiere solo a la protección de lo que tengo: para el derecho como tal el bienestar es algo exterior. Lo universal, pues, que en un primer momento es solo el derecho, debe extenderse a la totalidad del campo de la particularidad. […] Se debe atender a mi bienestar, a mi

particularidad, lo cual ocurre por medio de la policía y la corporación» (§229, agregado, pp. 350-351).

En el parágrafo 230, precisa su pensamiento:

> En el *sistema de las necesidades* la subsistencia y el bienestar de cada uno es una *posibilidad*, cuya realización está condicionada por su arbitrio y su particularidad natural, así como por el sistema objetivo de las necesidades. Por medio de la administración de justicia se anula la *lesión* de la propiedad y la personalidad. Pero el *efectivo derecho de la particularidad* implica tanto que sea eliminado lo accidental que se opone a uno y otro fin, lo que tiene como consecuencia […] que se *asegure* la subsistencia y el bienestar del individuo, es decir, que el *bienestar particular* sea tratado como *derecho y realizado*» (§230, p. 351; las cursivas son mías).

No basta, pues, nos dice Hegel, con que se anule el daño particularizado a la persona a través de la administración de justicia; pero, por otra parte, esto es todo lo que el derecho, como derecho, puede hacer. Se necesita, entonces, ir más allá del derecho para asegurar la «subsistencia y el bienestar del individuo» y, paradójicamente, para que «el bienestar particular sea tratado como derecho y realizado». Este espacio más allá del derecho es el poder de policía y, en cierto sentido, también el Estado.

El Estado moderno es precisamente ese tipo de institucionalidad que realiza de la manera más desarrollada la libertad concreta como unidad de universalidad y abstracción y particularización. El agregado del famoso parágrafo 260, que comenta tan críticamente Marx, dice, en este sentido, que

> [l]a idea del Estado de la época moderna tiene la peculiaridad de que según ella el Estado no es la realización de la libertad de acuerdo con el arbitrio subjetivo, sino según el concepto de la voluntad […]. En los Estados de la antigüedad aparecía ya por cierto la universalidad, pero aún no se había desprendido y liberado la particularidad para retrotraerla a la universalidad, es decir, a la finalidad universal del todo. La esencia del nuevo Estado es que lo universal está unido

> con la completa libertad de la particularidad y con la prosperidad de los individuos, que el interés de la familia y la sociedad civil debe concentrarse, por lo tanto, en el Estado y que la universalidad del fin no debe progresar sin embargo sin el saber y el querer propio de la particularidad, que tiene que conservar su derecho. Lo universal tiene pues que ser activo, pero por otro lado la subjetividad debe desarrollarse en forma completa y viviente. Solo si ambos momentos se afirman en su fuerza, puede considerarse que el Estado está articulado y verdaderamente organizado (§260, agregado, p. 380).

Es, por último, en este sentido que Hegel considera que el Estado moderno significa también una ampliación del modelo del Estado republicano, centrado en la virtud, que surge del jacobinismo de la Revolución francesa: «en un grado más evolucionado de la sociedad y ante el desarrollo y liberación de las fuerzas de la *particularidad*, la virtud de quienes dirigen el Estado resulta una condición insuficiente. Se requiere otra forma de la ley racional, que vaya más allá de la disposición de ánimo, para que el todo tenga la fuerza de mantenerse unido y acordar a las fuerzas de la particularidad desarrollada su derecho tanto positivo como negativo» (§273, pp. 415-416; las cursivas son mías). En este sentido, el republicanismo que pervive en el pensamiento de Hegel desatiende a la virtud abstracta y busca incorporar la particularidad a la totalidad ética o política. Sin embargo, falta en su visión de la educación un aspecto que había sido fuertemente enfatizado por los educadores de la Revolución francesa: la idea de formación del ciudadano como culminación del proceso de liberación que es la vida moral y política.

En el parágrafo 153, en la sección introductoria de la tercera parte de la *Filosofía del derecho*, Hegel alude al comentario que un pitagórico le hace a un padre que preguntaba por una buena educación para su hijo. Este comentario es que la mejor educación consiste en hacer a su hijo «ciudadano de un Estado con buenas leyes». Pero poco hay sobre la educación del ciudadano en Hegel y, en este sentido, también es significativo que los parágrafos más importantes sobre educación no estén en la sección sobre el Estado propiamente tal.

Puede conjeturarse, en este sentido, que la desvalorización de la virtud es aquí un paso conceptual importante tanto para la idea de educación como para el tema de la educación del ciudadano y, por cierto, para la idea de república misma. En efecto, en la visión clásica de Montesquieu y Rousseau, es la centralidad de la virtud en la república —esto es, la centralidad del predominio del interés general sobre el particular— lo que hace que la educación sea decisiva para el régimen republicano. Y es, al mismo tiempo, lo que hace que la educación tenga como tarea central formar ciudadanos, que son quienes conforman la base de la república. Con su opción por la monarquía, Hegel deja definitivamente atrás sus simpatías juveniles por la república, aunque, curiosamente, no por la Revolución francesa.

2

Los trabajos de Honneth sobre la temática del reconocimiento constituyen hoy, tal vez, la forma más desarrollada de elaboración de dicho concepto como una noción clave de la interpretación filosófica del presente, con una enorme proyección en la teoría social. Considero que un aporte importante del trabajo de este autor es dotar a la teoría también de referentes empíricos en teoría social, lo cual me parece de gran interés. Por lo que sé, sus investigaciones han sido particularmente influyentes en dos esferas de la filosofía y la teoría social: los debates sobre la justicia y, ligado a esto, también los debates sobre multiculturalismo e interculturalidad. Estos debates son de gran significación, me parece, para América Latina, pero no solo para esta región.

Sobre la base de una lectura profunda y creativa de la filosofía social de Hegel y del filósofo y psicólogo social pragmatista estadounidense Mead, Honneth ha desarrollado, como se sabe, una diferenciación de esferas de la vida social, en la que la temática del reconocimiento es central. Dichas esferas recuerdan las esferas de la familia, el derecho y la sociedad civil. Los horizontes normativos que estructuran estas esferas son los conceptos

de amor, derechos y solidaridad, los cuales operan en estas esferas como fundamento de exigencias inmanentes a las esferas. Dichas exigencias son exigencias de reconocimiento. Estas exigencias normativas inmanentes tienen sentido en el contexto de tres formas de experiencia de daño o falta de respeto: la violación del cuerpo, la denegación de derechos y la denigración de los modos de vida de grupos o comunidades. Honneth considera a estas exigencias como exigencias de justicia que posibilitan una forma de juicio moral que no recurre a estándares trascendentes, sino a valores que están presentes en la constitución de las propias esferas como esferas donde está en juego la moralidad en la vida común.

Esta orientación general de la obra de Honneth es muy clara desde el inicio de uno de sus textos más importantes, el libro *La lucha por el reconocimiento. La gramática moral de los conflictos sociales*, publicado originalmente en 1992:

> […] en su filosofía política Hegel se planteó la tarea de arrebatarle a la idea kantiana de la autonomía del individuo el carácter de una simple exigencia de deber, porque teoréticamente es presentada como un elemento ya efectivo de la realidad social. Así expuesta la solución del problema, Hegel la entendió como un intento de mediación entre la moderna doctrina de la libertad y la antigua concepción política de moralidad y eticidad. […] Hegel en aquel momento tenía la convicción de que la lucha de los sujetos por el recíproco reconocimiento de su identidad comportaba una necesidad social interna de la aceptación de instituciones que garantizasen la libertad. La pretensión de los individuos a un reconocimiento intersubjetivo de su identidad es la que, desde el principio, como tensión moral, se aloja en la vida social; la que en cada momento sobrepasa la medida institucionalizada en cuanto a progreso social y de ese modo […] conduce a una situación de libertad vivida comunicativamente (1997, p. 13).

Volviendo a las exigencias de las que nos habla Honneth —exigencias morales presentes en las luchas sociales y relacionadas con el amor, los derechos y la solidaridad—, el filósofo las interpreta como apuntando

a tres formas de reconocimiento: el de la confianza en sí mismo —un valor central en la esfera íntima y el amor—, el del respeto de sí y de la dignidad de la persona —hecho posible por la existencia de las normas universalistas del derecho—, y el de la estima de sí que surge de una sociedad solidaria en la que cada uno espera el reconocimiento del propio estilo de realización de sí mismo y de las habilidades y competencias que son coherentes con ese estilo. «[P]ara llegar a una autorrelación lograda, el hombre se encuentra destinado al reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y operaciones. Si en alguno de los escalones de su desarrollo tal forma de asentimiento social queda excluida, esto abre en su personalidad un hueco psíquico, en el que penetran las reacciones negativas de sentimiento tales como la vergüenza o la cólera» (pp. 165-166). Teniendo esto en consideración, resulta algo extraño que Honneth no se refiera en sus obras más conocidas —pero no las conozco todas— al tema de la educación.

Vimos como en sus *Escritos pedagógicos*, que recopilan sus textos entre 1809 y 1815 como rector del Gimnasio de Núremberg, Hegel nos habla de la educación precisamente como un momento de mediación entre la familia y el mundo público, en el que justamente el niño debe hacer el tránsito desde el reconocimiento amoroso de los padres al reconocimiento de sus habilidades en el mundo del trabajo y (en menor medida) la política y la ciudadanía. Es claro que las perceptivas observaciones de Honneth sobre la confianza, el respeto y la estima de sí son plenamente vigentes para tener en cuenta en una adecuada concepción de los fines de la educación. Asimismo, resultan inspiradoras al momento de pensar la educación en términos de una concepción actualizada y ampliada del reconocimiento, que incorpore con más detalle que Honneth la cuestión del reconocimiento.

De todos modos, llama la atención que su visión del reconocimiento no incorpore a la educación. En una publicación reciente, por ejemplo, sobre la ausencia de la educación en los debates sobre teoría democrática y filosofía política, Honneth recurre principalmente a la obra inspiradora de Kant, Dewey y Durkheim para pensar la relación entre democracia

y educación y no a la temática del reconocimiento (2013). Me parece, por el contrario, que esta temática es extremadamente fértil, sobre todo para una comprensión de lo que podría llamarse la micropolítica de la escuela, tal como la tratan sociólogos como Stephen Ball, por ejemplo. En las relaciones entre pares en la escuela, por ejemplo, la cuestión de la construcción de la identidad juvenil es fundamental y parece claro que se liga con la temática del reconocimiento. Pero lo mismo ocurre con el rol de los maestros y la constitución de subjetividades que muchas veces son débilmente institucionalizadas y sujetas a conflictos de interpretación.

3

Hay, en otros teóricos políticos contemporáneos, interesantes perspectivas sobre la educación que la analizan en términos de la relación entre la vida privada, la sociedad y el mundo público, como las propuestas de Arendt[3]. Los estudios de Walzer consideran también a la escuela como una instancia de mediación entre la familia y el Estado, que traiciona su sentido si se confunde con uno de estos dos polos[4]. Pero ninguno de estos autores, que me parecen complementar y actualizar la visión de Hegel, aborda la temática desde la perspectiva fundamental del reconocimiento y los derechos.

En la obra de Taylor, nos encontramos en cambio con una revitalización del tema del reconocimiento, fundamentalmente en el contexto de sus trabajos sobre Modernidad e identidad. Taylor distingue dos vertientes en la cultura de la Modernidad: una vertiente universalista, centrada en los derechos, que se expresa en visiones filosóficas como la de

[3] Para un análisis del tema de la educación desde perspectivas similares a las destacadas en este artículo, véase Arendt (1977).

[4] Véase Walzer (1983) texto en el que el autor trata la propuesta de los *vouchers* de Milton Friedman y, en general, las subvenciones a la demanda en educación como una política que reproduce la lógica de las familias y no cumple, por lo tanto, su papel mediador frente a la esfera pública y el Estado.

Kant y más recientemente en las de Rawls y Dworkin; y una vertiente que rescata más bien la diferencia y las identidades culturales, a las que este autor vincula con el profundo ideal moderno de la autenticidad. Según Taylor, sin embargo, ambas vertientes son derivaciones de una política de reconocimiento igualitario que tiene su raíz en las formas que asume el reconocimiento en la Modernidad.

Uno de estos cambios culturales de la Modernidad es el paso del predominio del sentimiento jerárquico del «honor», característico del Antiguo Régimen y que está a la base de un reconocimiento diferenciado, a la «dignidad», por la cual el reconocimiento es algo que se debe a todo ser humano. Este sería el origen de las políticas universalistas de defensa de derechos igualitarios. Un segundo cambio tiene que ver con el surgimiento de identidades individualizadas, particulares a la persona de cada quien, el cual da origen al ideal de fidelidad consigo mismo y a la idea de autenticidad. De aquí derivan las políticas de la diferencia, las cuales exigirán más bien el reconocimiento de este individuo único o de este grupo especial. Estas orientaciones políticas subrayan que la dignidad igualitaria no es suficiente, ya que puede transformarse en una forma de reconocimiento puramente formal y homogeneizante que esconde la situación de grupos desaventajados económicamente o de situaciones de dominación y de marginación o exclusión de minorías (Taylor, 1994b).

La idea de Taylor es que las luchas políticas más características del presente se libran en torno a esta reivindicación de la diferencia por las políticas de la identidad y en torno a sus exigencias de un reconocimiento particularizado. Se trata de las luchas de los movimientos sociales sobre la etnicidad y la identidad cultural, el feminismo y la identidad sexual[5]. Las investigaciones del autor en este sentido lo llevan fundamentalmente en dos direcciones. La primera es la relación que establece entre el

[5] En este punto hay una coincidencia importante con Honneth. Aunque ninguno de estos autores niega el papel fundamental de las luchas de clases en las luchas políticas del presente, han dejado de considerarlas como un conflicto estructurante de las otras luchas sociales. Véase, sobre este punto, la discusión entre Fraser y Honneth (2003).

reconocimiento de la diferencia y el multiculturalismo. En este sentido, aboga por la justificación de derechos colectivos como una forma de protección de las reivindicaciones de minorías culturales o lingüísticas. Aquí, el caso de Canadá y Quebec están en el centro de sus preocupaciones. Estos derechos colectivos protegen el reconocimiento debido a minorías culturales, como la minoría francófona en Canadá.

El argumento de Taylor es parte de su crítica al liberalismo de tipo kantiano y rawlsiano y a su insistencia en la idea de la neutralidad del Estado y el rechazo del bien común como base moral de este. Cualquier Estado no neutral, según estas ideas, deja de cumplir con la norma de igual consideración y respeto que se debe a las preferencias de las personas en una sociedad liberal. La tesis de Taylor es que hay cierto tipo de bienes, como precisamente la preservación de una cultura o el desarrollo de una sociedad participativa, que no pueden ser sino buscados en común. El típico argumento liberal en contra de un Estado no neutral, un argumento que se origina en Mill, es que un tipo parecido de compromiso del Estado implicaría una forma de paternalismo y de discriminación. A esto, Taylor responde lo siguiente:

> […] si queremos defender una determinada cultura, una lengua por ejemplo, solo podremos lograrlo actuando en conjunto; solo podremos desarrollar una cultura y la participación cívica si lo hacemos en conjunto […]. No es posible alcanzar este objetivo por piezas, trozo a trozo. Ahora bien, si uno introduce este […] tipo de bienes en el acuerdo general, entonces no resulta totalmente claro que el perseguir algún bien de esta […] clase sea en verdad paternalismo. Si estuviéramos hablando de un bien perseguido por individuos solamente, al apoyarlo estaríamos haciéndolo a favor de dichos individuos y presionando, ejerciendo coerción sobre los demás. Eso sería paternalismo.
>
> Pero si el bien es algo que solo puede ser perseguido en común, no es posible que un gobierno pueda mantenerse neutral, a distancia. La sociedad en conjunto apoya o abandona un bien. No es posible

> ser neutral en la elección de estos bienes. De ahí que el argumento antipaternalista basado en el supuesto de que no existe una tercera categoría de bienes, o de bien común, quede sumamente debilitado (1994a, p. 70).

La defensa de derechos colectivos o de derechos de grupo es, así, una de las formas en que Taylor asume su compromiso con una política de la diferencia y con el reconocimiento de los grupos minoritarios. El liberalismo, para él, no es culturalmente neutro y, por esta razón, no podría constituirse en un programa político válido y expandirse por el mundo.

Según nuestro autor, el segundo lugar esencial de este debate sobre la centralidad del reconocimiento de naciones y culturas dominadas es

> […] el mundo de la educación, en sentido amplio. Un foco especial son los departamentos de humanidades de las universidades, donde se exige modificar, ampliar o eliminar el «canon» de autores acreditados debido a que el canon preferido actualmente está casi enteramente compuesto por «varones, blancos, muertos». Habría que reservar un lugar mayor a las mujeres y a las personas de razas y culturas no europeas. Un segundo foco son las escuelas secundarias [en los Estados Unidos], donde se está intentando, por ejemplo, desarrollar currículos afrocéntricos para los alumnos de escuelas con mayoría negra.
>
> La razón para estos cambios […] [es] que a las mujeres y a los estudiantes de los grupos excluidos se les ofrece, directamente o por omisión, una imagen degradante de sí mismos, como si toda creatividad y todo valor yaciese en los varones de origen europeo (1994b, p. 65).

Cuando desarrolla más estas ideas, agrega lo siguiente:

> La premisa que subyace a estas exigencias es que el reconocimiento funda la identidad, particularmente en el sentido de Frantz Fanon: los grupos dominantes tienden a reforzar su posición hegemónica inculcando una imagen de inferioridad en los subyugados. La lucha por la libertad y la igualdad debe, por tanto, pasar por una revisión

> de estas imágenes. Se espera que los currículos multiculturales ayuden en este proceso de revisión. […] [El supuesto aquí es] que debemos igual respeto a todas las culturas» (p. 66).

Con sus evidentes proyecciones hacia la defensa de una educación multicultural, estas propuestas son de indudable interés para la realidad latinoamericana y nuestras culturas originales y subalternas. De hecho, han sido impulsadas críticamente y a veces a partir de orientaciones más radicales, como la interculturalidad o los estudios decoloniales.

Para finalizar esta discusión, quisiera simplemente mencionar que las teorías del reconocimiento han sido incorporadas a los debates actuales sobre la justicia distributiva. Un buen ejemplo de esta incorporación es el libro conjunto de Honneth y Fraser que citábamos más arriba (2003). Me parece, en este sentido, que consideradas como concepciones de la justicia, las percepciones basadas en el reconocimiento tienen mucho que aportar también a los debates sobre la naturaleza política de la educación.

En primer lugar, creo que la incorporación de las etapas del reconocimiento en el proceso educativo permite una mirada mucho más profunda sobre la relación entre las esferas doméstica y pública, con lo que se constituye en una base más segura para el análisis y la valoración de la educación pública. Creo que estas miradas más ricas y complejas ya aparecen en los textos de Hegel que hemos comentado más arriba y ciertamente podrían ser ampliadas sobre la base de los argumentos de Honneth y Taylor. En segundo lugar, me parece que los estudios críticos sobre el impacto del neoliberalismo en los sistemas educacionales han podido demostrar de manera concluyente los efectos que estas políticas de mercado han tenido en el incremento de la desigualdad y la segregación en los jóvenes. Sin embargo, a pesar de la lucidez de los análisis de muchos teóricos sociales de la educación sobre la desigualdad y la injusticia de la segregación escolar y la reproducción de la división de clases por la escuela, en general estos estudios no incorporan los daños al reconocimiento que estas desigualdades introducen. La idea es que estas desigualdades se proyectan también como formas de falta de respeto por las identidades

populares, a través, como diría Fanon, de imágenes de comportamientos con claros sesgos de clase que los estudiantes deben interiorizar en la escuela.

El sistema escolar chileno, por ejemplo, según muchos estudios, es uno de los sistemas más segregados del mundo, tanto si se considera al 30% de alumnos más vulnerables, como al 30% de alumnos de mejores condiciones socioeconómicas. Pero, en general, los efectos de esta segregación son analizados, sobre todo, en términos de su impacto en los resultados escolares y en cómo podemos producir mejoras en estos resultados, por ejemplo, en pruebas internacionales. En estudios sensibles a temas más próximos al análisis de subjetividades en los sistemas educativos, como los de Valenzuela (2013) o Carrasco (2013), para nuestro país, se señala, por ejemplo, dos déficits importantes para un sistema brutalmente segregado y polarizado como el chileno. El primer déficit es que un sistema de estas características apenas puede contribuir con experiencias que contribuyan al ejercicio de la ciudadanía y de una mejor convivencia. El segundo déficit tiene que ver con que sistemas extremadamente segregados no pueden incidir tampoco en la producción de cohesión social y tienden a contribuir con la formación de sociedades de intolerancia, gobernadas por poderosos estereotipos.

Este tipo de temáticas se acerca a la percepción de falta de respeto y denigración de las subjetividades populares que se producen por los niveles de segregación y polarización de la educación chilena y podrían ser profundizadas por análisis que incorporen en toda su riqueza la dimensión de la justicia que tiene que ver con faltas de reconocimiento. Sin embargo, las políticas inspiradas en la justicia social a nivel de la escuela no están centradas en estos aspectos, sino más bien en la mejora de resultados, la atracción de maestros que hagan progresar los rendimientos de sus alumnos y la generalización de escuelas más «efectivas» en términos de estos mismos resultados.

Bibliografía

Arendt, Hannah (1977[1958]). The Crisis in Education. En *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (pp. 173-196). Nueva York: Penguin.

Carrasco, Alejandro (2013). Mecanismos performativos de la institucionalidad educativa en Chile: pasos hacia un nuevo sujeto cultural. *Observatorio Cultural*, 15.

Fraser, Nancy & Axel Honneth (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange*. Nueva York: Verso.

Gutmann, Amy (1982). What's the Use of Going to School? The Problem of Education in Utilitarianism and Rights Theories. En Amartya Sen y Bernard Williams (ed.), *Utilitarianism and Beyond* (pp. 261-278). Cambridge-París: Cambridge University Press-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1991). Discurso del 2 de septiembre de 1811. En *Escritos pedagógicos* (pp. 101-115). Traducción e introducción de Arsenio Ginzo. México DF: FCE.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999). *Principios de la filosofía del derecho*. Traducción y prólogo de Juan Luis Vermal. Segunda edición. Barcelona: Edhasa.

Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Traducción de Manuel Ballestero. Barcelona: Crítica.

Honneth, Axel (2013). La educación y el espacio público democrático. Un capítulo descuidado en la filosofía política. *Isegoría*, 49, 377-395.

Kant, Immanuel (2003). *Pedagogía*. Madrid: Akal.

Sauvagnargues, Anne (1990). L'éducation selon Hegel. En Pierre Kahn, André Ouzoulias y Patrice Thierry (eds.), *L'éducation, approches philosophiques* (pp. 247-268). París: PUF.

Taylor, Charles (1994a). El debate entre liberales y comunitarios. *Revista de Humanidades*, 2, 63-72.

Taylor, Charles (1994b). The Politics of Recognition. En Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining The Politics of Recognition* (pp. 25-73). Princeton: Princeton University Press.

Valenzuela, Juan Pablo (2013). De la reproducción de la desigualdad a una mayor justicia social: desafíos para el sistema escolar chileno. En Juan Eduardo García Huidobro y Alejandra Falabella (eds.), *Los fines de la educación* (pp. 229-280). Santiago de Chile: Editorial Pontificia Universidad Católica.

Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice*. Nueva York: Basic Books.

Alcances y límites de las políticas de reconocimiento

Fidel Tubino
Pontificia Universidad Católica del Perú

Las políticas de reconocimiento, en general, y las políticas multiculturales e interculturales, en particular, buscan reducir el impacto de la estigmatización cultural en la reproducción de las asimetrías de origen. Para intentar hacer un balance de dichas políticas, analizaremos, en primer lugar, la función que cumplen las relaciones de reconocimiento o de menosprecio en la formación de las identidades individuales y grupales. En un segundo momento, examinaremos los alcances y límites de los dos principales tipos de políticas multiculturales de reconocimiento —tanto en su versión comunitarista o de «ecología cultural» como en su versión liberal, es decir, de «libertad cultural» como libertad individual—. En tercer lugar, revisaremos los alcances y límites del interculturalismo latinoamericano en sus dos principales versiones, a saber, la del interculturalismo funcional y la del interculturalismo crítico.

1. Reconocimiento e identidad

Tanto el reconocimiento como la falta de reconocimiento influyen de modo significativo en la manera en que las personas se relacionan consigo mismas y con los otros de manera narrativa y práctica. El concepto de identidad —nos dice Paul Ricœur— puede entenderse de dos maneras: como mismidad o ipseidad. Y «la diferencia entre *idem* e *ipse* no es otra

que la diferencia entre una identidad sustancial o formal y la identidad narrativa» (1995, p. 998). La identidad como mismidad (*sameness*) alude a aquella característica específica que compartimos con nuestros grupos de pertenencia y que subsiste de manera implícita o explícita a través de los cambios que suceden en la historia de una vida. La identidad como ipseidad (*selfness*) alude, por el contrario, a la narrativa que la persona o el grupo construye sobre sí mismo. Responder a la pregunta por el «qué» (*quid*) es identificar lo característico, lo propio de uno de nuestros grupos de pertenencia. La respuesta a dicha pregunta depende de la situación en la que nos encontramos y del interlocutor que nos formula la pregunta. Sin embargo, responder a la pregunta por el «quién» (*self*) nos remite a relatar la historia de una vida. «La historia narrada dice el quién (ipseidad) de la acción. *Por lo tanto, la propia identidad del* quién *no es más que una identidad narrativa*» (p. 997). Somos, paradójicamente, al mismo tiempo, los personajes centrales de nuestros relatos identitarios y coautores de nuestras identidades narrativas. Dichas narrativas son expresión privilegiada de la manera práctica en que nos relacionamos con nosotros mismos, es decir, la forma en que nos tratamos y nos sentimos, así como de la manera en que sentimos y tratamos a los otros. La identidad de una persona o de un grupo identitario no es una sustancia, es una vivencia narrada abierta al cambio.

Es en este sentido que Ricœur sostiene que

> [l]a noción de identidad narrativa muestra también su fecundidad en el hecho de que se aplica tanto a la comunidad como al individuo. Se puede hablar de la ipseidad de una comunidad, como acabamos de hacerlo de la de un sujeto individual: individuo y comunidad se constituyen su identidad al recibir tales relatos que se convierten, tanto para uno como para la otra, en su historia efectiva (1995, p. 998).

Las identidades no son entes, son autorrelaciones narrativas y prácticas articuladas entre sí, situacionales y relacionales. Afloran en función de la circunstancia y del interlocutor. La otredad es constituyente de la ipseidad.

O, para decirlo en clave fenomenológica, la intersubjetividad es constitutiva de la subjetividad como ipseidad, sea individual o colectiva.

Por ello, la calidad de nuestra autorrelación discursiva y práctica es proporcional a la calidad de nuestras relaciones con los otros desde la primera infancia. El «falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado, reducido […] Puede infligir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas un mutilador odio a sí mismas» (Taylor, 1993, pp. 44-45). Esto quiere decir que el heteromenosprecio, interiorizado como automenosprecio, bloquea e impide el desarrollo de las potencialidades de un ser humano al encapsularlo en una representación de sí mismo que cercena su crecimiento personal. «El reconocimiento debido [sostiene por ello Charles Taylor] […] es una necesidad humana vital» (1993, p. 45). El reconocimiento implica cuidado, valoración y respeto. Esto quiere decir que el ser humano requiere desde un comienzo tanto del cuidado afectivo como de la estima social y el respeto a su dignidad, para poder florecer humanamente y ejercer activamente la ciudadanía.

Las identidades se forman o deforman «[…] primero, en la esfera íntima […] [y] luego en la esfera pública» (p. 59). Cuando hablamos de la «esfera de la vida íntima» nos referimos a las relaciones primarias de intensa densidad emocional con los otros significativos de la primera infancia, relaciones que la teoría psicoanalítica de las relaciones objetales de Donald Winnicott ha estudiado de manera penetrante. Su importancia es crucial: «el niño pequeño, porque está seguro del amor maternal, consigue una confianza en sí mismo que le permite sin angustia ser solo consigo» (Honneth, 1997, p. 129). Esta modalidad de reconocimiento es la base de la autonomía y «precede, tanto lógica como genéticamente, a cualquier otra forma de reconocimiento recíproco […] constituye el presupuesto psíquico de todas las más avanzadas posiciones de autorrespeto» (1997, pp. 131-132).

Los espacios públicos son como el *topos* de las políticas de reconocimiento. Estos espacios, en las sociedades poscoloniales, se encuentran

habitualmente colonizados por la cultura y la lengua hegemónicas (como resultado de la aplicación de las políticas de *national building*). Por esto, la existencia de mecanismos de «exclusión externa e interna» (véase Young, 2000) de grupos identitarios vulnerables de la deliberación pública es uno de los problemas centrales de las democracias multiculturales. Para ello se han creado las llamadas «políticas de reconocimiento». A través de ellas se busca generar condiciones que hagan posible mayor equidad de oportunidades para incluir en la comunidad política a los grupos identitarios injustamente excluidos del ejercicio de la ciudadanía.

Mientras que las políticas de la dignidad igualitaria, «ciegas a las diferencias», contribuyen a la reproducción de las desigualdades de origen, las políticas multiculturales de reconocimiento reducen dichas asimetrías sin deconstruir las causas de las mismas. Son políticas que han surgido ligadas a movimientos sociales de alcance global, tales como los de pueblos indígenas, de género e identidad sexual, entre otros. Son movimientos en cuyas agendas programáticas se plantean medidas destinadas a superar aquellas inequidades injustas causadas por el menosprecio institucionalizado de las diferencias.

2. Multiculturalismo anglosajón

El multiculturalismo anglosajón es un rótulo que agrupa una diversidad de políticas que van desde el multiculturalismo conservador «colonial» —jerárquico y asimilacionista— hasta el crítico. Este último busca cambiar los patrones de las relaciones interculturales con cambios institucionales de envergadura. En otras palabras, se trata de adaptar las instituciones a la diversidad antes que adaptar la diversidad a las instituciones.

Grosso modo, sin embargo, se puede decir que son políticas de tolerancia que se basan en el principio de la discriminación positiva. Con excepción del multiculturalismo crítico, que es más una normativa que una realidad, se trata de evitar a corto plazo la violencia cultural manifiesta, aunque ello no implique la supresión de la violencia simbólica estructural,

que permanece latente. Esto quiere decir que, si bien son políticas capaces de generar mayor equidad de oportunidades, no erradican los estereotipos negativos ni las estructuras simbólicas de la sociedad sobre los que se construyen la discriminación y el racismo.

2.1. El multiculturalismo comunitarista y el multiculturalismo liberal

Multiculturalismo y comunitarismo no son lo mismo. El comunitarismo es una de sus posibles versiones. Al respecto, Amartya Sen señala lo siguiente:

> […] existen dos enfoques básicamente diferenciados del multiculturalismo: uno de ellos se concentra en la promoción de la diversidad como valor en sí mismo; el otro hace hincapié en la libertad de razonamiento y de toma de decisiones, y celebra la diversidad cultural en la medida en que es elegida con tanta libertad como sea posible por las personas involucradas (2007, pp. 201-202).

El multiculturalismo comunitarista (o monoculturalismo plural) hace de la diversidad cultural un valor en sí y de su respeto un fin último. El relativismo cultural es el sustento epistemológico de este tipo de multiculturalismo. Se trata de políticas conservacionistas (de «ecología cultural») que son, a nuestro juicio, en ciertos casos necesarias, aunque insuficientes.

Por el contrario, el multiculturalismo liberal hace del reconocimiento de la diversidad cultural un medio y de la libertad cultural un fin. ¿Qué se entiende por «libertad cultural»? La libertad cultural presupone, en primer lugar, que la identidad de un individuo no es única, sino múltiple, y que tal multiplicidad depende de la diversidad de roles y contextos de pertenencia del sujeto. En segundo lugar, presupone que nadie está predeterminado a permanecer en el marco de su cultura de origen, porque la cultura no es destino. Existe el derecho a «cuestionar la aprobación automática de las tradiciones pasadas cuando las personas […] encuentran una razón para cambiar su forma de vida» (p. 158). En otras palabras, que nuestra

pertenencia cultural sea nuestro punto de partida no significa que debe ser necesariamente nuestro punto de llegada. Sin embargo, para que la elección cultural sea verdaderamente libre, deben crearse las condiciones que la hacen posible. Así, por ejemplo, si tenemos que escoger entre una lengua que posee funciones públicas y permite acceder en mejores condiciones al mundo laboral y otra que no tiene funciones públicas y laboralmente es una desventaja, podemos decir que no existen condiciones para ejercer la libertad cultural en sentido estricto.

El multiculturalismo liberal tiene claro que el ejercicio de la libertad cultural requiere la aplicación de políticas de protección externa de las culturas, siempre y cuando esto no implique legalizar las restricciones a la autonomía individual por razones culturales. No obstante, afirma Sen:

> [M]uchos pensadores comunitaristas tienden a afirmar que una identidad comunitaria dominante es solo una cuestión de autorrealización y no de elección. No obstante, resulta difícil creer que una persona en realidad no tiene opción para decidir qué importancia relativa puede asignarle a los diversos grupos a los que pertenece, y que debe «descubrir» sus identidades, como si se tratara de un fenómeno puramente natural […] (pp. 27-28).

En otras palabras, desde la perspectiva del multiculturalismo comunitarista, la identidad personal se funda en la pertenencia comunitaria. Es algo dado que se descubre, no algo que se elige. De esto se infiere que no es —ni puede ser ni debe ser— posible la libertad cultural en contextos comunitaristas. Y que, frente a las restricciones internas a la autonomía individual que suelen existir en las culturas tradicionales, el individuo no tiene espacio para adoptar una actitud crítica.

El multiculturalismo liberal no se limita a las acciones afirmativas del multiculturalismo estadounidense. Contiene una propuesta alternativa de ciudadanía —las ciudadanías diferenciadas (en palabras de Will Kymlicka, los derechos especiales de grupo)—, una crítica al modelo de Estado nación homogeneizante vigente y una propuesta flexible de Estado

multicultural. La esencia de la propuesta de ciudadanía del liberalismo cultural consiste en proponer derechos colectivos de representación, de autogobierno, lingüísticos y poliétnicos, para crear protecciones externas entre las culturas. De esta manera, se busca hacer posible que las personas pertenecientes a las culturas subordinadas puedan ejercer sus derechos fundamentales, tal como son concebidos por la tradición ilustrada en su versión liberal.

Para que las políticas multiculturales sean significativas y no aleatorias, Kymlicka —el principal representante del multiculturalismo liberal— considera que implican un cambio de modelo de Estado nacional. Tenemos, para ello, que ir hacia la construcción de auténticos Estados multiculturales. No hay uno sino muchos modelos, pues deben ser ante todo contextualmente pertinentes. A pesar de las inevitables diferencias, cabe establecer tres principios fundamentales sobre los que han de apoyarse estos nuevos modelos de Estado:

> El primero, y más importante, es que un Estado multicultural implica el repudio a la vieja idea de que el Estado es posesión de un solo grupo nacional. El segundo, como consecuencia, implica que un Estado multicultural repudia las políticas de «construcción nacional» que asimilan o excluyen a los miembros de minorías o grupos no dominantes. […] El tercero, un Estado multicultural reconoce la injusticia histórica que se hizo a las minorías o grupos no dominantes por las viejas políticas de asimilación y exclusión, y manifiesta su deseo de ofrecer algún tipo de remedio o rectificación frente a estas (2003, p. 50).

El ejemplo más cercano de lo que no es un Estado multicultural es el Estado peruano actual. La homogeneización es una necesidad de los procesos de modernización social. La integración política y económica de un Estado requiere de una lengua franca que permita la comunicación entre sus miembros. Pero la existencia de tal lengua no necesariamente implica la desaparición de la esfera pública de las múltiples lenguas existentes. El bilingüismo es perfectamente compatible con la integración

económica y política de los Estados nacionales. Sin embargo, como acertadamente dice Luis Villoro:

> La homogeneización de la sociedad nunca consistió, de hecho, en una convergencia de las distintas culturas y modos de vida regionales en uno que lo sintetizara, sino en la acción de un sector dominante de la sociedad que, desde el poder central, impuso su forma de vida sobre los demás (1998, p. 28).

Por eso, las políticas asimilacionistas pueden y deben ser reemplazadas por políticas de reconocimiento de las diferencias. Y, por último, pero no menos importante, debe haber, en el ámbito público, un claro reconocimiento de la injusticia social y cultural que atraviesa nuestras historias nacionales hasta el presente. Esto último es un proceso largo y complejo.

Cuando el *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (CVR) planteó este reto a la sociedad, las resistencias a admitir la fisura identitaria que no ha sido borrada por el mestizaje se hicieron patentes. Solo la recuperación de las memorias disidentes iniciará el proceso que nos conducirá de una convivencia basada en la exclusión y el menosprecio a otra sustentada en la inclusión diferenciada, el reconocimiento y el diálogo intercultural.

En el marco del Estado-nación del modelo republicano decimonónico, las políticas interculturales o multiculturales solo pueden ser marginales y carentes de importancia macrosocial. Se requiere inventar —de acuerdo con cada contexto— Estados nacionales plurales, multiculturales o plurinacionales, para que estas políticas se tornen relevantes. «El Estado no tiene que ser culturalmente neutral o indiferente, sino equitativo, dotando a todas las voces de la cultura de la posibilidad de participar en el diálogo común» (Parekh, 2000, p. 330).

3. El interculturalismo latinoamericano

El interculturalismo latinoamericano surgió ligado directamente a la educación bilingüe de los pueblos indígenas sudamericanos. La génesis del interculturalismo europeo es diferente y se encuentra ligada, desde sus orígenes, al problema de la integración de los migrantes, especialmente del norte de África. Aquí nos limitaremos a presentar y analizar el primero.

En las últimas décadas, la interculturalidad en nuestro continente ha adquirido diversos sentidos, a los que podemos agrupar en tres aproximaciones claramente diferenciadas. Cuando la interculturalidad es estudiada por los científicos sociales, lo que hacen es describir y explicar cómo se producen las relaciones entre las culturas. A esto se le denomina la interculturalidad de hecho. Los filósofos y los educadores se refieren a la interculturalidad como una utopía realizable o un deber ser basado en el reconocimiento de la diversidad. A esto se le denomina la interculturalidad normativa. Y, finalmente, cuando los líderes de los movimientos indígenas mencionan la interculturalidad, aluden a la revalorización intracultural de las identidades étnicas.

Por ahora, nos limitaremos a analizar la segunda aproximación mencionada, es decir, la interculturalidad como proyecto normativo. Es útil y posible diferenciar al interior de ella entre un interculturalismo funcional y uno crítico.

3.1. El interculturalismo funcional

El interculturalismo funcional es aquel que ha sido asimilado como parte del discurso oficial de los Estados nacionales. Postula el diálogo intercultural sin tomar en cuenta las relaciones de poder históricamente instaladas entre los pueblos y las culturas. Estas relaciones se evidencian en las asimetrías estructurantes de la convivencia que se expresan en la diglosia cultural y lingüística existente. Para que el diálogo sea efectivamente un acontecimiento, es importante empezar por crear las condiciones objetivas y subjetivas que lo hacen posible. El interculturalismo funcional

propone un diálogo descontextualizado que es paradójicamente funcional a la reproducción de las asimetrías vigentes y actúa como sustituto del reconocimiento de la realidad.

Por otro lado, como no repara en que la injusticia distributiva es la otra cara de la injusticia cultural, pone entre paréntesis la pobreza como ausencia no solo de recursos sino de oportunidades para ejercer derechos. Sustituye, de esta manera, el discurso sobre la pobreza por el discurso sobre la cultura, y con ello ignora la importancia —para comprender las relaciones interculturales— de la injusticia distributiva, las desigualdades económicas, las relaciones de poder intraculturales e interculturales y «los desniveles culturales internos existentes en lo que concierne a los comportamientos y concepciones de los estratos subalternos y periféricos de nuestra misma sociedad» (Cirese, 1971, p. 10).

Cuando el discurso sobre la interculturalidad sirve para invisibilizar las condiciones de pobreza de nuestros pueblos indígenas, las crecientes asimetrías sociales, los enormes desniveles culturales internos y externos, entonces es posible decir que se está usando un concepto funcional de interculturalidad. En lugar de cuestionar el Estado-nación homogeneizante, el interculturalismo funcional facilita su reproducción. Desde el interculturalismo funcional, «[l]a dominación cultural reemplaza a la explotación como injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural desplaza a la redistribución socioeconómica como remedio a la injusticia y objetivo de la lucha política» (Fraser, 1997, p. 17).

3.2. El interculturalismo crítico

La interculturalidad crítica es básicamente una política de reconocimiento que busca desmontar los discursos que soslayan las asimetrías de origen y la injusticia cultural para erradicar a largo plazo las causas que los sostienen. Es, en este sentido, un proyecto de «justicia cultural», el cual busca generar acciones destinadas a visibilizar y deconstruir las condiciones del no-diálogo para generar espacios de reconocimiento intercultural, tanto en el nivel de las relaciones interpersonales como en el de las relaciones grupales.

La interculturalidad crítica parte de una lectura de la estigmatización sociocultural de doble vía en contextos poscoloniales como un problema estructural e histórico. De lo que se trata es de explicitar las relaciones de poder ínsitas en la interculturalidad de hecho y sensibilizar a las personas sobre ellas. Dicha explicitación no se limita a describir injusticias, sino que apunta a evaluar y proponer, desde una concepción integral de la justicia, respuestas integrales tanto a corto como a largo plazo.

Es en este sentido que Catherine Walsh insiste en el carácter cuestionador de la interculturalidad como propuesta ético-política:

> El enfoque y la práctica que se desprende de la interculturalidad crítica no es funcional al modelo societal vigente, sino cuestionador serio de ello. Mientras que la interculturalidad funcional asume la diversidad cultural como eje central, apuntalando su reconocimiento e inclusión «manejable» dentro de la sociedad y el Estado nacionales (uninacionales por práctica y concepción) y dejando por fuera los dispositivos y patrones de poder institucional-estructural —los que mantienen la desigualdad—, la interculturalidad crítica parte del asunto de poder, su patrón de racialización y la diferencia (colonial, no simplemente cultural) que ha sido construida en función de ello. El interculturalismo funcional responde a y parte de los intereses y necesidades de las instituciones sociales; la interculturalidad crítica, en cambio, es un llamamiento de y desde la gente que ha sufrido un histórico sometimiento y subalternización […] (2012, p. 65).

Se trata, en última instancia, de construir las condiciones que hagan posible la justicia cultural, es decir, el reconocimiento de la dignidad humana en su diversidad de manifestaciones. El menosprecio intercultural bloquea el acceso a la participación política y al mundo laboral en equidad de condiciones. Por ello, en una democracia, el ejercicio de la ciudadanía implica que las políticas y proyectos de reconocimiento intercultural estén articulados con políticas y proyectos redistributivos y de representación.

Sin embargo, estas políticas suelen limitarse a ser políticas de afirmación intracultural que contribuyen a fortalecer las identidades culturales de resistencia surgidas como reacción defensiva frente a la violencia simbólica existente. Dicha violencia se expresa en la estigmatización explícita o implícita persistente de los grupos vulnerables. Ella influye negativamente en la construcción de las identidades. Asimismo, genera con frecuencia un automenosprecio que se manifiesta en un sentimiento de vergüenza en relación con el propio grupo de pertenencia. Este sentimiento bloquea el desarrollo de capacidades y la realización de las personas. Además, crea obstáculos que impiden que las personas estigmatizadas puedan ejercer los derechos fundamentales jurídicamente reconocidos.

Las identidades defensivas de resistencia evitan la colonización del imaginario de los excluidos. Las identidades de resistencia —según la terminología de Manuel Castells (2001)— son identidades esencializadas que tienden a autoafirmarse reificando y negando la otredad. Así pues, una dosis mesurada de autodefensa es necesaria cuando uno es agredido. El problema surge cuando esta se convierte en un mecanismo de negación de la otredad que promueve el encapsulamiento en «lo propio» y «la totalización» de la confrontación.

Por ello, pensamos que el interculturalismo como política de identidad debe reexaminarse. No para dejar de lado —como propone Nancy Fraser— el modelo de la identidad por el modelo del estatus, sino para reformularlo desde este último. Según esta autora, la ventaja de este último modelo consiste en que nos impide «reificar las identidades de grupo […] [pues] lo que precisa de reconocimiento no es la identidad específica de grupo, sino el *status* de los individuos en tanto plenos participantes en la interacción social» (2000, p. 67). Concuerdo parcialmente con esta afirmación. La desesencialización de las identidades grupales permite visualizar la complejidad de relaciones de poder intracultural, así como a las élites y a los grupos vulnerables que existen al interior de cada grupo sociocultural. Pero no estoy de acuerdo en sostener que el problema del estatus y del prestigio social tiene soluciones básicamente individuales.

Después de todo, los individuos no son entelequias desconectadas. La pertenencia a grupos de referencia, sean grupos de interés o de identidad (Gutmann, 2008), contextualiza la construcción de nuestras identidades individuales. Esto no quiere decir que no podamos rebelarnos frente a nuestras identidades grupales de pertenencia. Pero siempre lo hacemos desde ellas.

Una ventaja importante del modelo del estatus es que impide sustituir la problemática de la transformación social por la ingeniería identitaria. Se trata de desnaturalizar las asimetrías de origen instaladas en la sociedad, revelarlas como un producto histórico que es posible deconstruir y que es necesario sustituir por relaciones justas de reconocimiento mutuo.

El problema frente al que estamos es transcultural. No se resuelve reforzando identidades culturales reactivas. Estas funcionan como trincheras de resistencia (Castells, 2001). Sus posibilidades de generar alianzas transculturales y proponer soluciones integrales a problemas integrales son inexistentes. Este tipo de identidades tienden a encapsularse y a no generar vínculos interculturales de reconocimiento recíproco con los sectores libertarios de la sociedad.

Además, la respuesta no puede ser exclusivamente de «ingeniería identitaria». Tiene que ser tridimensional, es decir, política, económica y cultural. En lo cultural, de lo que se trata, en primer lugar, es de visibilizar la violencia simbólica (cultural). Pero no basta con deconstruir las causas de la estigmatización sociocultural del racismo como problemas históricos y estructurales. Hay que pensar en respuestas acertadas, afirmativas y transformativas, a corto y largo plazo. En términos programáticos, pienso que, para no fomentar los desaciertos de las políticas de la identidad que se derivan de la cosificación de las culturas, hay que reexaminarlas, no para abandonarlas, sino para reformularlas, a condición de que cumplan con ciertos requisitos. Así, es necesario:

a) Que las culturas no oculten las relaciones de poder intracultural, terminen favoreciendo a las élites intraculturales y, por ende, descuiden la importancia del reconocimiento de las personas que

pertenecen a los grupos vulnerables de las culturas hegemónicas y subalternas.

b) Que no se encapsule a las personas en sus propias tradiciones —el tradicionalismo es la fosilización de la tradición, pues la congela y la convierte en objeto de veneración y de negación de toda forma posible de desarrollo.

c) Que no se pierda de vista que el problema de la exclusión de la participación y de la discriminación sociocultural es de doble vía. Esto quiere decir que, así como hay una discriminación activa, también hay una discriminación reactiva. Y que ambas son parte del problema que hay que visibilizar y deconstruir.

El modelo del estatus nos permite evidenciar la complejidad de la problemática del poder, tanto intra como interculturalmente. En nivel propositivo, hay que destacar que

> […] al hacer de la participación igualitaria un estándar normativo, el modelo del *status* somete las reivindicaciones a favor del reconocimiento a procesos democráticos de argumentación pública, evitando, por consiguiente, el monologuismo [sic] autoritario de la política de la autenticidad y valorizando la interacción transcultural, en contraposición al separatismo y los enclaves de grupo (Fraser, 2000, p. 67).

Esta última observación es de particular importancia, pues pone el acento en el núcleo de las políticas de identidad. Estas, al fomentar la construcción de esencialismos estratégicos, propician los enclaves de grupo y un monologismo que deviene en monolingüismo autoritario de las culturas subalternas como reacción al hegemónico. El bilingüismo es la alternativa al monolingüismo autoritario, tanto de la cultura hegemónica como de las subalternas. El segundo no favorece las alianzas interculturales entre grupos contrahegemónicos y no fomenta la interacción transcultural en los procesos democráticos de argumentación pública.

Por otro lado, la deliberación pública suele plantearse en términos logocéntricos, es decir, en clave exclusivamente racionalista. De esta manera, se excluye *a priori* aquellas otras formas de deliberación que poseen una estructura de corte más narrativo que argumentativo. La imposición cultural se suele soslayar en los espacios deliberativos democráticos. Así, parece natural que la deliberación deba realizarse en la lengua y en las categorías propias de la cultura hegemónica. La agenda pública suele tener un sesgo político marcado y los procedimientos de deliberación política, un sesgo cultural definido. No se consideran las formas propias de deliberación de los diversos grupos culturales existentes. Esto hace de los espacios de deliberación existentes espacios de asimilación cultural y no de «interacción transcultural». En la argumentación pública es importante, desde un inicio, que tanto la agenda como los procedimientos sean «pactados», no impuestos. Este es el inicio del diálogo.

Bibliografía

Castells, Manuel (2001). *La era de la información.* Volumen 2: *El poder de la identidad*. México DF-Buenos Aires: Siglo XXI.

Cirese, Alberto Mario (1971). *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo: Palumbo.

Fraser, Nancy (1997). *Iustitia Interrupta*. *Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes.

Fraser Nancy (2000). Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento. *New Left Review*, 4, 55-68.

Gutmann, Amy (2008). *La identidad en democracia*. Buenos Aires-Madrid: Katz.

Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.

Kymlicka, Will (2003). Estados multiculturales y ciudadanos interculturales. En Roberto Zariquiey (ed.), *Realidad multilingüe y desafío intercultural. Ciudadanía, política y educación. Actas del V Congreso Latinoamericano*

de Educación Intercultural Bilingüe (pp. 47-82). Lima: PUCP-GTZ-MINEDU.

Parekh, Bhikhu (2000). *Repensando el multiculturalismo*. Madrid: Istmo.

Ricœur, Paul (1995). *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*. México DF: Siglo XXI.

Ricœur, Paul (2006) *Sí mismo como otro*. México DF: Siglo XXI.

Sen, Amartya (2007). *Identidad y violencia*. *La ilusión del destino.* Buenos Aires: Katz.

Taylor, Charles (1993). *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. México DF: FCE.

Tubino, Fidel (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Villoro, Luis (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México DF: Paidós.

Walsh, Catherine (2012). Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas. *Visão Global*, *15*(1-2), 61-74.

Young, Iris Marion (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Sobre los autores

Pablo Aguayo es doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia. Ha sido visiting scholar en el Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics de la Universidad de Oxford y visiting professor en el Morrell Centre for Toleration de la Universidad de York, Reino Unido. Actualmente es profesor de Filosofía Moral y Teorías Contemporáneas de la Justicia Social en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, así como profesor invitado en el programa de doctorado con mención en Filosofía Moral y Política en la Facultad de Filosofía de la misma universidad.

Mauro Basaure es doctor en Filosofía por la Universidad de Frankfurt. Ha sido investigador del Instituto de Investigación Social de la misma ciudad, entre 2004 y 2009, e investigador asociado del Grupo de Sociología Política y Moral de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, entre 2007 y 2013. Actualmente es director del doctorado en Teoría Crítica y Sociedad Actual de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Andrés Bello, donde además es investigador de la Escuela de Sociología. Asimismo, es investigador asociado y coordinador de la agenda teórica del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social y profesor del doctorado en Sociología de la Universidad Alberto Hurtado.

Ángela Calvo es doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana (PUJ) de Bogotá. Es profesora emérita de la Facultad de Filosofía de dicha universidad. Ha ganado el Premio Bienal al Investigador Javeriano, en 2013, con el libro *El carácter de la «verdadera filosofía» en David Hume* (2012) y el Premio Bienal a la Investigación Javeriana. Vida y Obra, en 2015. Es autora de varios artículos y

capítulos de libro sobre Hume, ética y filosofía política. Es miembro del Consejo de Regentes de la PUJ, del Comité Ejecutivo de la Hume Society, de RELAER y del Colectivo Educación para La Paz. Sus áreas de trabajo e investigación están relacionadas con la filosofía moderna, Hume, la filosofía moral y política contemporánea, la sensibilidad moral, la teoría crítica y el psicoanálisis.

Filipe Campello es doctor en Filosofía por la Universidad de Frankfurt. Es profesor del Departamento de Filosofía y coordinador del Centro de Estudios de Filosofía Política y Ética de la Universidad Federal de Pernambuco, en Recife. Ha participado en proyectos de investigación sobre teoría crítica en el Instituto de Investigación Social de la misma universidad. Ha hecho estudios de posdoctorado en la New School for Social Research de Nueva York (Fulbright Scholar). Sus publicaciones comprenden temas como la subjetividad, el reconocimiento, la filosofía de Hegel, la teoría crítica y la estética. Actualmente trabaja en un proyecto de investigación sobre la relación entre los afectos y las instituciones.

Jesús Carrasquilla es licenciado y magíster en Filosofía por la Universidad del Valle, en Cali, licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas por la Universidad Santo Tomás de Bogotá y estudiante de doctorado en Filosofía en la Universidad del Valle. Es profesor de planta del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Javeriana, de Cali, con más de quince años de experiencia docente e investigativa. Es miembro del Grupo de Investigación De Humanitate de la misma universidad.

Gianfranco Casuso es doctor en Filosofía por la Universidad de Frankfurt con una tesis sobre democracia deliberativa y exclusión. Ha sido investigador invitado en el cluster of excellence «The Formation of Normative Orders» de la Universidad de Frankfurt. Es profesor asociado e investigador del Departamento Académico de Humanidades de la PUCP. Es miembro, entre otras asociaciones, de la Internationale Hegel-Gesellschaft y de la Human Development and Capability Association. Es coordinador del Grupo de Investigación sobre Teoría Crítica de la PUCP. Es autor del libro *Dimensionen der Exklusion. Sozialphilosophische Beiträge zur Demokratie und Macht* (2013) y de numerosos artículos en revistas especializadas.

Francisco Cortés es doctor en Filosofía por la Universidad de Konstanz. Ha realizado estancias posdoctorales en la Universidad de Frankfurt y en la Universidad de Columbia, en Nueva York. Fue becario del Servicio Alemán de Intercambio Académico y de la Fundación Alexander von Humboldt. Es profesor titular y actual director del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Sus áreas de investigación están relacionadas con la filosofía política, la filosofía moral, el liberalismo y los derechos humanos. Es autor de los libros *Paz, democracia y educación. Reflexiones en tiempos de crisis* (2017), *Pasado y presente de la filosofía política* (2014), *De Westfalia a Cosmópolis. Justicia, económica global, soberanía, ciudadanía y derechos humanos en el contexto de la globalización* (2011, en coautoría con Felipe Piedraita R.), *Justicia y Exclusión* (2006), entre otros.

Julio de Zan fue doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador, en Buenos Aires. Realizó estudios posdoctorales como becario de la Fundación Alexander von Humboldt en el Archivo de Hegel de la Universidad de Bochum, entre 1979 y 1981, y como becario de la Fundación para el Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, en Frankfurt, entre 1987 y 1988. Fue profesor titular de Filosofía Contemporánea de la Universidad Nacional de Entre Ríos, en Paraná, y de Ética y Filosofía Política en la Universidad Nacional de San Martín, en Buenos Aires. Fue investigador principal del CONICET. Sus trabajos se ocupan sobre temas relacionados con la ética y filosofía política, con especial atención en la filosofía alemana moderna y contemporánea y en la problemática del pensamiento latinoamericano y argentino. Sus publicaciones suman más de 150 títulos, entre libros y artículos especializados. Julio de Zan falleció el 18 de agosto de 2017.

Ana Fascioli es doctora en Filosofía por la Universidad de Valencia. Es profesora del Departamento de Filosofía de la Práctica de la Universidad de la República, en Montevideo. Es miembro del Grupo de Investigación Ética, Justicia y Economía. Su trabajo se centra en las teorías sobre justicia y reconocimiento, pobreza, políticas públicas y educación ciudadana. Su actual proyecto de investigación es sobre la normatividad de los vínculos familiares. Es autora de *Humillación y reconocimiento. Una aproximación a la teoría crítica de Axel Honneth* (2011) y *Honneth y Habermas: la renovación de la teoría crítica en discusión* (Premio Ensayo Filosófico Inédito 2015 del Ministerio de Educación y Cultura de Uruguay), además de diversos artículos en revistas arbitradas.

Sebastián Figueroa es doctor en Derecho por la Universidad de Girona. Actualmente es profesor asistente de la Facultad de Derecho de la Universidad Adolfo Ibáñez, en Viña del Mar. Entre 2015 y 2017 realizó una investigación posdoctoral en la Universidad de Chile como investigador responsable del proyecto Fondecyt «Responsabilidad, normas y pluralismo. Una propuesta dentro de la filosofía analítica». Ha editado el libro *Hart en la teoría del derecho contemporánea, a 50 años del concepto de derecho* (2014) y es autor de diversos artículos en las áreas de derechos humanos, filosofía del derecho, filosofía política y filosofía de la acción.

Miguel Giusti es doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga. Ha sido becario de la Fundación Alexander von Humboldt en la Universidad de Frankfurt bajo la dirección de Jürgen Habermas. Es profesor del Departamento de Humanidades y director del Centro de Estudios Filosóficos de la PUCP. Fue presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía entre 2004 y 2009. Es autor de los libros *La crítica de Hegel al mundo moderno* (1987), *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia* (2006), *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética* (2008), *Disfraces y extravíos. Sobre el descuido del alma* (2015) y editor de los libros *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea* (2003), *Tolerancia* (2011), entre otros. Es vicepresidente para América Latina de COMIUCAP (Asociación Mundial de Facultades de Filosofías de Universidades Católicas) y coordinador general de RELAER.

Delfín Grueso es licenciado en Filosofía y en Sociología por la Universidad del Valle, en Cali, y doctor en Filosofía por la Universidad de Indiana. Es miembro del Grupo Latinoamericano de Filosofía Política (CLACSO) desde 2003 y de la Asociación Colombiana de Filosofía del Derecho y Filosofía Social desde 2006. Es miembro cofundador de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica en 2012 y de RELAER en 2015. Es investigador senior en Colciencias. Sus áreas de investigación están relacionadas con la ética, la filosofía política y las teorías de la justicia.

Miriam Madureira es doctora en Filosofía por la Universidad de Frankfurt. Es profesora e investigadora titular de tiempo completo en el Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, en Ciudad de México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México

en el Nivel I. Es autora de los libros *Leben und Zeitkritik in Hegels frühen Schriften* (2005) y *Kommunikative Gleichheit* (2014) y ha editado, con Bernardo Bolaños Guerra, el libro *Autoconocimiento y reflexividad. Perspectivas contemporáneas* (2011) y, con Maximiliano Martínez, el libro *Lecciones de Filosofía Moral* (2014). Además, es autora de diversos artículos.

Frederick Neuhouser es doctor en Filosofía por la Universidad de Columbia, en Nueva York. Es profesor de Filosofía en el Barnard College de la misma universidad. Sus áreas de interés y especialización son la filosofía continental de los siglos XVIII y XIX, la filosofía social, la filosofía política y el psicoanálisis, temas sobre los que ha dictado muchas conferencias y publicado diversos libros y artículos. Actualmente trabaja en un proyecto sobre la idea de la patología social en la filosofía social de los siglos XVIII, XIX y XX. Es autor, entre otros, de los libros *La teoría de la subjetividad en Fichte* (1990), *Actualizando la libertad: fundamentos de la teoría social de Hegel* (2000), *La teodicea de Rousseau del amor propio: el mal, la racionalidad y la unidad de reconocimiento* (2008) y *La crítica de Rousseau a la desigualdad* (2014).

Juan Ormeño es candidato a doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga. Es profesor asociado del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales y profesor asistente del Departamento de Ciencias del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, ambas en Santiago. Presidió la Asociación Chilena de Filosofía durante 2015 y es miembro de RELAER y de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española. Es autor de artículos sobre la filosofía política, jurídica y moral de Hobbes, Kant, Hegel y Fichte. Ha editado, con Vanessa Lemm, el libro *Hegel, pensador de la actualidad* (2009) y, con Miguel Vatter, el libro *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho* (2017). Además, ha editado el libro *Acciones, razones y agentes* (2016).

Paula Ospina es doctora en Humanidades por la Universidad del Valle, en Cali. Ha trabajado críticamente la apropiación social de tecnologías de información y comunicación para el desarrollo y, desde la filosofía política, se ha dedicado a la reflexión sobre el reconocimiento, la convivencia entre seres distintos y la comprensión de las relaciones históricas. Sus áreas de investigación comprenden la comunicación para el desarrollo comunitario, el reconocimiento, la reconciliación y la justicia en tiempos de posacuerdo, análisis y crítica cultural.

Carlos Ruiz obtuvo la habilitación en Filosofía por la Universidad de París 8. Es profesor titular y director de investigación de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile en Santiago. Ha sido vicepresidente del Senado Universitario de esta misma universidad. Sus áreas de investigación son la filosofía política y la historia de las ideas políticas. Es autor del libro *De la República al mercado. Ideas educacionales y política en Chile* (2010). Es coautor de los libros *El pensamiento conservador en Chile*, con Renato Cristi (1993 y 2015) y *Construcción de identidad, creación de sentido*, con Marcos García de la Huerta (2014).

Fidel Tubino es doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina. Es profesor principal del Departamento de Humanidades de la PUCP y coordinador de la Red Internacional de Estudios Interculturales (RIDEI). Ha trabajado ocho años en la Amazonía peruana en programas de Educación Bilingüe Intercultural. Actualmente es director de la maestría en Desarrollo Humano: Enfoques y Políticas de la PUCP. Ha sido decano de la Facultad de Estudios Generales Letras y coordinador del doctorado en Filosofía de la misma universidad. Sus áreas de especialización están relacionadas con la ética y hermenéutica intercultural. Es coautor y coeditor de los libros *Interculturalidad, un desafío* (1992), *Debates de la ética contemporánea* (2006), *Jenetian: el juego de las identidades en tiempos de lluvia* (2007), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lengua e interculturalidad* (2009), así como autor de numerosos artículos sobre ciudadanía y diversidad cultural.

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Teléfono: 332-3229 / Fax: 424-1582
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
noviembre 2017 Lima - Perú

El concepto de reconocimiento ha adquirido amplia difusión en los debates de la ética y la filosofía política, sobre todo porque alude a una fuente continua de discriminación o a una motivación reivindicatoria asociada a la identidad y los derechos de los individuos como miembros de una cultura, subcultura o colectivo. La persistencia de estos patrones de exclusión obligaba a buscar nociones alternativas en la tradición y parecía fructífero reactivar el concepto de reconocimiento procedente del idealismo alemán.

Desde hace más de una década, la discusión sobre el paradigma del reconocimiento se desarrolla en las diversas comunidades filosóficas y ha tenido muchas ramificaciones. Para hacer un balance sobre el curso de estos debates, filósofos especialistas en ética se reunieron en Lima para intercambiar y exponer sus ideas. En dicho encuentro se fundó la Red Latinoamericana de Estudios sobre el Reconocimiento (RELAER) y este libro es un primer testimonio sobre los resultados de sus investigaciones.

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ISBN: 978-612-317-314-2